思 想 译 丛

福柯的面孔



汪民安 陈永国 马海良/编

文化艺术出版社

The Faces of Foucault

THOUGHT
Translation Series
思想
译丛

福柯的面孔

The Faces of Foucault

汪民安 陈永国 马海良 编

文化艺术出版社

图书在版编目（CIP）数据

福柯的面孔/汪民安，陈永国，马海良编．—北京：文化艺术出版社，2001.9

ISBN 7－5039－2079－3

Ⅰ．福…　Ⅱ．①汪…②陈…③马…　Ⅲ．福柯－思想评论　Ⅳ．B565.59

中国版本图书馆CIP数据核字（2001）第060264号

福柯的面孔

编　　者　汪民安　陈永国　马海良
责任编辑　沈悦苓
封面设计　KING/QUEEN
出版发行　文化艺术出版社
地　　址　北京市丰台区万泉寺甲1号　　100073
网　　址　http://whysbook.yeah.net
电子邮件　whyscbs@126.com
电　　话　（010）63457556（发行部）
经　　销　新华书店
印　　刷　北京师范大学印刷厂
版　　次　2001年9月第1版
　　　　　2001年9月第1次印刷
开　　本　850×1168毫米　1/32
印　　张　17.25
字　　数　380千字
书　　号　ISBN 7－5039－2079－3/B·4
定　　价　32.00元

思 想 译 丛

编者前言

如果不是将疯癫理解为神志错乱的自然疾病，而是将它理解为启示般的诗篇的话，我们可以在福柯华丽的开篇中预见到他这一伟大事业的基本倾向：对规范的逾越，对理性的抗争，对超验性的拒斥，对诗意的渴望，对极端体验的迷恋。而疯癫则令人惊异地埋伏着所有这些倾向的最初种子，他日后二十多年的事业正是从疯癫这里发芽的。从某种意义上来说，疯癫主题并非福柯的有意选择，这个大学体制长期遗漏的主题对于福柯来说近乎天命般的召唤。疯癫不仅在现实中沉睡，在哲学中也同样沉睡。福柯正是要借助疯癫揭示出西方文明的一个特有的理性—疯癫维度。乔治·巴塔耶说："疯癫是理性的反题……疯癫本身提出了自由'主体'的某个观点，那个观点不服从于'真实的'秩序，而只是着眼于当下。"疯癫想要在光天化日之下出没，就需要藐视理性的权威，因为理性意图长久地对疯癫维持着自己的父亲形象，它要降服疯癫，它要用暴力和惩罚驾御疯癫。而福柯正是要重现疯癫的抗议激情，要让沉默的疯癫恢复它的呼喊。福柯在疯癫风雨飘摇的历史中，暴露了理性漫长而隐秘的道德禁锢，像尼采一样，他让疯癫的尖叫，闪电般地划破理性的夜空。疯癫的尖叫，也是一切孤独者的尖叫，是潜伏在日神之下的酒神的尖叫。理性和道德，这是福柯与之搏斗终生的陈腐教义，开始，福柯向它们发出了大海般的咆哮，然后，激烈的咆哮缓缓地平静下来，最后的福柯变得安详了；安详并非激情的消灭，而是吞噬危机的镇定。福柯无意做历史的巨人，他只想成为一名保罗·维尼所说的

今天的战士，巨人是山呼海啸式的，战士则是缄默无闻的，巨人是立法者，战士则蔑视一切的律法，巨人是权威，战士则是摸索前行的英雄。

这种摸索前行是一种逾越，对理性的逾越，为此，福柯对多种多样的理性形式、与理性相关的种种观念作了历史的清算，考古学和谱系学正是他独特的历史清算方式，这个尼采的当代信徒将历史的成见一一瓦解，他深入到历史的每个角落，历史不再是统治者、英雄、帝王、国家机器、战争周旋于其中的盛大舞台，相反，历史表现为支离破碎的纷乱细节，福柯勾勒了诗人、疯癫、小偷、流浪汉、倒错、反常、罪行、逾规者的曲折而隐秘的历史，在这种历史中，总是蕴涵着无穷无尽的争斗，历史不再是一种纯粹的时间线索，它还表现为一种权力四处出没的空间，权力正是围绕着疯癫、罪行、倒错组织了各种各样的禁闭和生产形式，组织了各种各样的知识和真理形式。医院、精神病院、监狱、工厂、兵营、家庭在福柯的历史考古中纷纷露出了狰狞的面目，它们不是保护性的，而是控制性的，不是人道的，而是暴力的，不是平息骚扰，而是激发骚扰，不是平静的治理，而是权力的游戏。在所有这些机构中，都遍布着规训的权力。福柯对于历史中的常识、成见进行了无休止的反复敲打，谱系学不是一种故意的历史颠倒，而是将权力和利益的纷争视作是历史的基本动机。这样，历史中不再存在着某种不容置疑的真理和本质，历史不过是一场相对主义嬉戏。对于历史的书写，各种各样的知识形式并非纯洁中性的，而是时时刻刻受到权力的污染。福柯就这样将哲学主题引入到历史中，他既改变了一般哲学的面貌，也改变了一般史学的面貌，哲学不再是抽象的理论探讨，它发生在活生生的历史中，而不是发生在枯燥的概念演绎中，这是一种全新的哲学，是摆脱了哲学史的哲学，摆脱了哲学家恐怖的哲学。同样，这也不是抱有还原信念的史学，历史不再是顺势而下的江

河，不再是一堆史实活蹦乱跳的欢快串联。在福柯看来，理性和理性的他者的冲突就是历史的旋律，既然不再存在着标准的真理，为什么历史要动用全部的力量来压制那些叛逆和越轨呢?

为此，福柯的写作充满着激烈的申诉，他既是高亢的，也是绚丽的，既是热烈的，也是偏执的；但是他那烂漫的申诉散文并没有因为激情而失去分析的力量，福柯的哲学天衣无缝地将抒情和分析融合起来，他既是澎湃的诗人，也是严谨的智士。福柯的分析，他对对象的层层盘剥、出其不意的叩问、阴郁有力的描述，永远都是对常识的动摇，这几乎没有丝毫的陈词滥调，相反，他总是以一种奇特的目光把人们引向理性的断裂边界，福柯的分析表现出一种神秘的穿透力，它不可思议地将对象置于死地，这是真正的艺术，是一种令人着迷的才华。这确实是最伟大的现代哲学，它不仅构成一种美学，而且还产生巨大的震撼。福柯所特有的抒情性，总是贯穿于他那独到的分析中，它是分析的强化，它将分析缓缓地推到了力量的巅峰，分析因为夹带着抒情，它就不是逻辑式的数学推论，但是，抒情决不是放纵，而是恰到好处的节奏控制。这样的哲学没有流露出丝毫的枯燥，没有流露出净寂主义的冷漠；相反，它既是生动的，又是有力的，既是愤慨的，又是抗争的，既是忧郁的，也是欢乐的，这是哲学，同样地，它也是诗篇。

这是一种令人激动的哲学，贯穿于这种哲学始终的是权力问题和主体问题。福柯堪称是最重要的权力理论家，起初，他将权力视作是否定、压制、禁闭性的，权力是一种让人窒息、让人收缩、让人丧尽自由的东西。在疯癫的历史中，权力就扮演了这样一种暴君角色，这样一种权力论在本质上同国家模式、集权模式、统治模式的权力观没有太大的差别，差别只是在于，福柯的权力更具有弥散性、更小型化、更隐蔽，它的实施对象更边缘化，权力和它捕捉的对象处于一般历史之外，这是一种无处不在

的禁闭权力。后来，福柯采用了尼采的权力观，他不再将权力视作否定性的，而是将权力确定为积极、主动、生产性的，权力锻造和铸就了它的对象。福柯也不再将权力视作是某个组织、集体或者个人的所有物，权力没有中心点，没有主体，没有机构，它不是单向性的，它永远存在于关系之中，它是这些关系的依靠、较量、连接、分裂、争斗，权力来自四面八方，它无处不在，正是权力的结合或者纷争才构成了巨大、复杂而纷繁的形式本身，社会机制正是权力的战略形式，而身体和性，这些自然而然的东西，在福柯看来，都是权力的效应。

在这种无所不在的权力关系中，主体占据着什么样的位置呢？如果权力是否定性的，主体当然就是被排斥的，这样一种权力将主体划分为几种类型：理性的和疯癫的，同性恋和异性恋的，罪犯和守法者，等等。不过，福柯很快就放弃了这种权力对主体的划分，在《词与物》和《知识考古学》中，福柯不是借助压制性的权力来宣布主体死亡的，他将人的死亡同语言存在的兴起联系起来，同人文科学、知识的彼消此长联系起来，语言的地平线湮没了人的痕迹。人，福柯耸人听闻地宣称，不过是历史的某个特定时期的知识发明。既然它的出现是偶然的，那么，它的消失就是必然的。在此，主体是一种知识俘获的对象，是一种科学的对象。但是，福柯不久即不再在知识、语言、话语，也即是说，不再在考古学的限度内谈论人和主体，他从谱系学的角度谈论主体，从权力的生产性的角度谈论主体，福柯关注的问题是，权力是以怎样的方式造就了形形色色的主体形式的。这时，这个主体完全受制于权力的锻造，屈从于匿名的权力，它无时无刻不在被监禁和造就，它只能是“驯顺的身体”，最终，主体不过是支配肉体的权力技术学的效应。

但是，倘若真的陷入这种无处不在的微观权力的部署中，真的对权力无所适从，真的被锁进铁板一块毫不松动的统治性中，

我们能够产生一种风格化的自我吗？这使福柯陷入了一场危机，福柯回到了希腊—罗马古风，这种回归不是对现时的逃避，同样也不是要求现时搬回那些历史尘埃中的伦理大任，相反，历史总是现时的某种启示、某种谱系：福柯对过去的回归在某种意义上是对它的远离，古人的自我风格化在当前的语境中如何产生一种迥异的存在艺术式样？福柯的自我风格化主题既贯彻于他最后的思索中，也贯彻于他的实践中。自我风格化，或者说，存在美学，所要奉行的惟一原则，就是解除超验性原则，也就是解除真理的符咒。这或许是福柯终生的主题，它不过在福柯的最后岁月越来越清晰而强烈地浮现出来。福柯此时想到的不是希腊—罗马的贵族，而是波德莱尔式的花花公子，这些花花公子正是要全力以赴地将生活变成艺术，这是一种存在伦理学，生活不再以超验性真理为目标，它是一种可能性的探究，是一种不倦的修行，无止境的摸索，自我的反复批判，这不是面对着某个顶点一步步拾级而上，这是一种非求真性的跳跃，是自我控制的技艺，是非理性的美学，最终，这是尼采式的舞蹈。

本书是一本福柯评论集。严格说来，这是一部没有首尾的书，它是在浩如烟海的关于福柯的文章中打捞出来的寥寥几章，也许有人知道对福柯进行评论的最先一页，但无人知道最后一页将终止于何处。可以肯定的是，福柯的评论将会伴随着漫漫历史无休止地延伸下去。因此，本书将是这本无尽的书的一个片段，一个微末的细节，一个被铭写的痕迹。它和各种各样的福柯评论集一样，又可以被重新打散，重新组合，重新在一个新的关于福柯的书中发现自己的位置。从这个意义上来说，本书类似于一次洗牌的结果，它是由偶然性主导的，编选者无论如何夸口他们的努力、夸口他们制定的标准、夸口他们非凡的挑选眼光，他们仍旧不能主宰本书的命运，不能保证本书有强大的聚集力量，不能

阻止本书汇入评论福柯的文本海洋之中。书中的各篇文章之所以能够聚集起来，印刷成一个平行六面体的书籍形式，然后标明价码在书店的各个柜台上出售，仅仅因为在它们之间存在着一个焦点人物，而不是因为它们有共同的作者、相似的观点、密切的呼应、逻辑上的联系。这些文章没有联系，它们只是被编选者强行地捆绑在一起。这样一种书籍形式是强制性的，因而，它也是任意性的。不过，尽管如此，这本书之所以以这样一种方式存在，仍旧有一个充足的理由，那就是，这里的作者、译者和编者对福柯持有高度的敬意，对于几位编选者而言，这种敬意是在迷恋中产生的。

目　录

米歇尔·福柯，1926－1984[①]

爱德华·赛义德 著
吴 琼 译

据《世界报》（1984 年 6 月 27 日）发表的医学报告称：米歇尔·福柯于 6 月 25 日 13 时 15 分在巴黎的萨勒贝蒂尔医院去世，死因是恶性败血症导致的神经病综合症。与公告同时发表的还有一系列特别的悼念文章，并在同一页冠以两栏的标题："哲学家米歇尔·福柯逝世"。其中头版的文章是福柯生前在法兰西学院的著名同事皮埃尔·布尔迪约撰写的。简直难以想像，在法国还有哪一位当代哲学家的死引起过像福柯这样集中和令人倾慕的注意，他的哲学和历史著作尽管晦涩并充满不妥协态度，却还是获得了总理颁发的纪念奖。这一点也可以解释为什么福柯的死是一个巨大的损失，因为正如人们所说，他的思想的力量和影响是令人惊讶的，同时也将是永恒的。

我认为，福柯堪称是当代最伟大的尼采信徒，同时也可能是 20 世纪西方知识界最引人注目的反对派的核心人物。福柯与让－保尔·萨特、莫里斯·梅洛－庞蒂、乔治·冈奎汉姆、让－皮尔·韦曼特、吕西安·戈德曼、路易·阿尔都塞、雅克·德里达、克劳德·列维－斯特劳斯、罗兰·巴特、吉尔·德勒兹等人一起，揭开了巴黎美学和政治思潮中一连串奇妙的革命性篇章，在近 30 年

的时间里，出现了一系列辉煌的巨著，这种成绩是后代的我们再也不可能看到的。他们的存在可谓是现代思想的一次真正剧变，学科与实际语言之间的障碍被打破了，这样，由这些障碍分离的各领域从表面到它们最复杂的上层结构全都重新被改造了。具有令人惊讶的丰富性的理论和意象以及巨大的形式体系——且不说那些初看起来粗野但立即就变得时髦的术语——从这些明星的著作中流淌而出，他们的血统是学者与暴动者的矛盾混合。所有的人似乎都深深地受到了马克思的影响，个别的还或多或少地受到了弗洛伊德的影响；绝大多数人都是修辞学辩士，沉迷于把语言看作是一种观看现实的方式，尽管实际上并不是建构现实的方式；多数人都受到大学课程和几乎传奇的教师们的影响——其中加斯通·巴什拉、乔治·杜梅泽尔、爱弥尔·本维尼斯特、让-伊波利特、亚历山大·科热夫这些名字（后两位有关黑格尔的著名讲座和研究班似乎造就了整整一代人）出现的频率是比较高的——同时他们还受到了超现实主义诗人和小说家如安德列·布勒东和雷蒙·罗塞尔，以及特立独行的作家兼哲学家乔治·巴塔耶和莫里斯·布朗肖的影响。不过，所有这些巴黎知识分子都深深地扎根于法国生活的政治现状，其中最重要的事件是第二次世界大战、对欧洲共产主义的反应、越南和阿尔及利亚的殖民战争、1968年5月风暴。在法国之外，最有影响的是德国和德国思想，英国和美国作家的著作则影响极小。

甚至在这一空前的独特集团中，福柯也是最突出的。在有些人看来，他的学问是最为渊博的：其研究对象最为具体也最有历史意味，同时在理论研究方面他也是最为激进的。在另一些人看来，他似乎最有可能是为了自己而从事研究，（用布尔迪约描述他的话说："以知识为乐。"）因而他是最少巴黎味的，也是最不流行、最不时髦或最少受到中伤的。更为有趣的是，他的研究覆盖了社会和知识史的巨大领域，传统的和非传统的著作他都阅

读，并且都同等的认真，他似乎对日常事务或没有创新的东西很少说长论短，甚至在他生命的最后阶段，他还在冒险诙谐地从事一般的研究。他既不单一地只是一个历史学家，也不只是一个哲学家或文学批评家，他是所有这些东西的结合体，并且永远都是。和特奥多·阿多诺一样，福柯的态度是严谨的、毫不妥协的和苦行的，尽管与阿多诺不同的是，他的晦涩与他那绚丽的文体没有太大关系，而是与他的整个研究所涉及的关于文化、社会和权力的那些吸引人并常常晦涩的大量理论和想像性的论点有关。

总之，福柯是一个多产作家，他所借助的文类——但在他的作品中又超越了这一切——有虚构文学、历史、社会学、政治科学以及哲学。因此，他有意地赋予了他的著作一种不受约束的特征，这也是尼采和后现代著作的特征：从激进主义的方面说，它是反讽的、怀疑论的、放肆的；从颠覆正统、偶像和神话的方面说，它又是滑稽的和超道德的。不过，在福柯最不具个人特色的散文中，人们仍能听到不同的声音；他作为一种文化形式而成为采访的主角并不是偶然的。因而，批评与创造之间古老的可接受的划分不适用于福柯的作品和言论，正如它也不适用于尼采的作品、葛兰西的《狱中札记》、巴特的一般著作、吉伦·古尔德的钢琴和即兴表演、阿多诺的理论或传记断片，以及约翰·比尔格、皮尔·博利兹、卢齐诺·威斯康狄或让－路克·戈达尔的作品一样。这并不是说——例如——福柯的历史就缺乏历史的有效性或准确性，而是说——和刚刚提到的那些人的作品一样——这些历史作品作为人工产品的形式和内容需要首先引起注意，要把它们看作是当代具有自我意识并混合着各种文类的表演，其中充满了学识、引文和创新。

尽管福柯的学术生涯至少可以分成三个不同的阶段，但有许多主题在他的作品中自始至终都存在着。我们最好把这些主题看作是观念群的麇集，而不是静止的对象。在福柯研究和写作的东

西中，存在着一连串贯穿始终的矛盾，而这正是他的著名的考古学和尼采式的谱系学的核心所在。自一开始，福柯似乎就把欧洲的社会生活理解为是边缘人、罪犯、另类与可接受者、正常人、一般的社会人或同类之间的斗争。这一斗争发源于各种各样的态度（并且分娩和生物物种的隐喻对于福柯的事物概念也是重要的），这些态度后来进一步发展为构成知识的学科建制和监禁体系。由此，我们产生出了临床医学、监狱、收容院、医学实践机构、刑事科学和规范法学。这些东西转而又生产出对自身的抵抗，并进而导致了在同一建制内的各种变化，直到——并且，这是福柯晚年阐述的一个惊人的见解——监狱和医院后来分别又成为行为不端者和病人的工厂。其后，福柯又证明说，权力就寄生在那一系列的两个方面，即建制和科学的内部，并注定会迅猛地在集体和个人中作为一种有吸引力但常常根源于暴乱者的压力的形式，走向监禁和知识的生产——对疯癫者、空想者、违法者、预言家、诗人、流浪汉和傻瓜的监禁和生产。

福柯著作中自始至终都存在的另一个主要的观念群就是知识本身。他研究了知识的起源、它的形成、它的组织、它的变化方式和稳定性，以及对它的庞大的物质存在、它的网状的复杂性、它的认识论地位以及它的最细小的细节的常规认识。他有意识地把他的考古学同知识社会学的研究区分开来。用他自己的话说，他是想利用历史来反对历史，以“切断它同记忆、同它的形而上的和人类学的模式的联系，建立一种反记忆——一种使历史成为总体上不同的时间形式的变形”（《尼采、谱系学与历史》）。

因此，福柯在他自己与知识之间确立了一种逐渐展开的、复杂的和矛盾的态度，在此我只想对他生平的三个阶段的著作作一扫描式的审视。他在第一阶段的主要著作中——《疯癫与文明》（法文版为《疯癫史》，1961 年出版；英译本 1965 年出版）和《事物的秩序》（法文版为《词与物》，1966 年出版；英译本 1970

年出版）（这些译本与法文原著之间有着十分近似的关系，不论是标题还是文本，这一点可以说是福柯著作的英译本显得希奇古怪的一个说明）——是热情的、冷漠的和博学的研究者，他发掘文件，搜寻档案，对经典文本进行重读和解神秘化。后来，在第二阶段的《知识考古学》（法文本1969年版，英译本1972年版）和《论语言》（法文本《话语的秩序》1970年版，英译本1972年版）中，他不是直接切入知识的问题，而是编织出一个完整的系统机制，以便能够说明知识处理其素材的方式。也就是说，在这一期间，知识被拆开并被重新组合进入了福柯的术语：这一时期，档案、话语、陈述、陈述的功能这些术语充斥在他的字里行间，这一方式并不完全能作为这个沉迷于准确分类的法国人的标志，也不是他控制、生产其对知识作为一种显见的心灵牢笼的明显敌意的标志。不过，矛盾的是，福柯著作中的偏爱整个地说还是理性的、冷静的和平和的。但随着《规训与惩罚》（法文本1975年，英译本1977年）——它直接产生于福柯为了囚犯而从事的工作——和《性史》(法文本1976年,英译本1978年)——它的基础在福柯自己的性别认同历程中是显而易见的——的出版，知识显然已经被转换成了一个对手。对于权力，他持有一种悲观主义的态度却又依附于它，并且始终如此，但又时常被击败，由此产生了对权力的抵抗。最后，在福柯著作的核心，存在着各种各样具体的观念，它们常常传达着他者的情感。在福柯看来，他者本身既是一种力量，又是一种情感，他的著作反映和结构的正是他者表面上看起来无休无止的变形。正如我已经说过的，福柯显然是要讨论与社会相冲突的叛逆行为和叛逆者。然而，更为有趣的是，他对一切越轨的行为都感兴趣，所有这些东西是观念、描述、模仿或先例所难以企及的。这种兴趣反映出了他的反柏拉图主义和他不愿意同批评家们争论（乔治·斯泰因记得，他只是偶然才对坚持称他是结构主义者的批评家进行过讽刺性的攻击）

的一面。在《知识考古学》中，他说他所感兴趣的是潜藏在符号和话语中能够被发现，但不可简约为语言和言语的“更多东西”；他说，“我们必须揭示和描述的就是这一‘更多’。”这一兴趣似乎有点隐晦曲折，不过它能够说明福柯的著作中存在的许多尤其不确定的东西。在他的著作中，这些东西可能是他最为拿手的，不论是对读者还是对作者而言。断裂、绚丽且具有一种生理力量的散文（例如在《规训与惩罚》的开篇对拷刑的描述，还有《事物的秩序》有关人之死的章节中更为冷静但也更为阴险有力的描述）、开创整个研究领域的怪异能力：所有这一切都来自福柯为说明他者和异端而做的持久努力，这一努力的目的并不是要对后者施以教化或使它们变成教义。

此乃是尼采的遗产在20世纪的一位重要的思想家的著作深处的作用。但凡特别的和特殊的东西，必定优越于一般的和普遍的东西。因而，在一次难忘的采访中，福柯说明了他对作为全体知识分子的对立面的特殊者的偏爱，对像他一样致力于学科的具体交叉的思想家而不是那些自认为掌握了全部文化的大主教（也许他说的是萨特和阿隆）的偏爱。因而，不论有多么的异化、疏离或“商品化”，现时代及其问题已经向福柯提出了研究的必要性和这一研究所要遵循的道德规范。不论是对象上的认同还是作者的认同，也不论是对象还是主体，对于他而言都没有构成人的易变的能量，或者建制以及建制发生过程中的性能重要。因此，人们感到，在福柯的著作中，话语的匿名性和规则的散漫性与声名狼藉的自我包括福柯自己的自我——它的强力的知识意志乃是对非人化的规则、无名的陈述、专业化的阐述的可怕建制的挑战——的压力之间存在着近乎恐怖的僵局。在福柯陷入——也许甚至可以说是把自己封闭于档案、卷宗和手稿的同时，他似乎在自相矛盾地激励着自己和他的听众更为强大的自主性，仿佛是要以此来证明他自己的这一论题，即权力产生抵抗，而抵抗又产生新

的权力形式。

我认为，福柯在第二阶段较多地受到了1968年5月风暴的影响；一开始，福柯是被迫作出严肃的方法论反应。也正是在这个时候，他第一次接受了采访，并利用它们来发挥自己后来在《知识考古学》中阐述的观点。他的权力哲学源于60年代后期，他似乎就是在那个时候开始认识到暴乱者的反抗的局限性和话语规则不知不觉地控制的领域的范围的。奇怪的是，尽管福柯已经差不多倾向于叔本华的悲观主义和他晚年著作中的决定论，但他在60年代和70年代初发表的一系列论文可以看作是对强度和能量各有不同的快感的表达，也是对美学和知识目标的表达。有些读者认为，写于这一时期的这些有关巴塔耶、福楼拜、德勒兹、荷尔德林、马格利特和尼采的作品（其中有些已被收入唐纳德·布查编辑并详加注释的《语言、反记忆、实践》中）是福柯写得最为精彩的作品，其中有着最为真切感人的语感，绚丽但又不失平易。

然而，福柯最关键的著作还是1970年春在法兰西学院的就职演说《话语的秩序》（英译本译作《论语言》）。在此，他提出了自己将来在法兰西的第一学术机构的研究和教学计划。他以一种典型的方式对着他的听众发出了响彻世纪的声音，以一种混合着贝克特式的格言警句和勒南式响亮预言的语气勾勒了仅仅有关真理、理性和常态的研究目标。大约与此同时，他开始攻击德里达，他把后者看作是自己在国内学术讲坛主要的竞争对手。鉴于福柯明显地真正忧虑的是解构学派允许一种非历史的放任态度，有人对他有关德里达的言论——这并非他的典型语言——报以一种刻薄的和可笑的嘲笑，仿佛他在攻击的时候不得不借助于一般的反神话学和反保守主义的目标来明确地攻击以其他方式和他交往的人。就我所知，德里达没有对福柯的攻击作出回应，我认为，这是一种良知和克制的表现，正是它使得他们两人之间的芥

蒂后来逐渐烟消云散了。

要解开福柯于70年代增生扩散的兴趣——反常规的、常常是放肆的，且总是煽动性的和政治的——中的千头万绪，目前还为时尚早。他已经成为在全世界人气极旺的著名作家和演说家。他在法兰西学院的课程吸引了众多的听众，他则始终以认真的备课、对课程的详实研究、恰到好处的演讲仪态和对“名课”的优良传统的尊重来回报他们的热情。他的为囚犯和刑事犯仗义执言的著作已经成熟了，且是在这一时期完成的，而他对待精神病和革命的相关——十分怪异——态度也是这一时期形成的。这些——对于一个有着社会心理学的研究经历的知识分子来说，这自然是足够了——就具体体现在他常常对弗洛伊德和马克思的著作所表现出来的敌意之中，可若是没有这两位思想家，福柯本人的思想可能也是不可想像的。但事实上，他在社会中的反常人格和他的超常的天赋使得他对自己的谱系学持有一种怀疑态度。因此他是一个自生自长的人，他认真地挑选自己的前驱，和布拉格的卡夫卡一样，他费尽心机想抹掉他生平中的某些生物学的、知识的和社会的踪迹。尤其是，他对他的同代人充满戒备，在这段时间，他对60年代的毛主义思潮和大肆流行的新生代哲学家——一般来说，他们是很敬重他的，因为他们再也没有其他伟大的巴黎偶像了——一直保持着距离。

在生命的最后阶段，福柯的兴趣从研究监禁的社会方面——他把它看作是权力的微观物理学的反映——缩小到思考性认同的历史。换句话说，他把注意力从作为社会主体的人的建构——可通过具体的学科和话语而被认知——转向了人类的性欲——可通过欲望、快感和焦虑而被认知。即便如此，他的最后目标与他在《性史》第一卷中说过的计划还是有相当大的改变。时隔八年亦即他去世那一年出版的后两卷（《快感的享用》和《自我的呵护》）的时候，他对他的计划已经有了全新的认识，他回到了古

代希腊罗马，想再次去发现个体是如何“将注意力集中于自身，把他们自己作为欲望主体来解释、承认与认知，使某种关系能在他们之间起作用。这种关系，使他们能够在欲望之中发现他们自身存在的真相，不管这种存在是自然的还是堕落的”（《快感的享用》第5页）。

导致福柯发生从政治到个人这一特殊的和多元决定的转变的原因有很多，其中之一就是他对公共空间的某种清醒认识，尤其有可能是因为他感到他没法为影响它而做点什么。也许，他的声望也使得他在可怕的和强大的公共空间中，在他施于自己的博学、生产和表演的建制中感到十分放松。他引人注目地致力于研究——尽管说不上是沉迷——他对旅行和不同种类的快感（他常在加利福尼亚逗留可以证明这一点）以及日渐失势的政治立场的偏爱。然而，若就此认为他不过是另一类型的改革论者——他们已经屈从于反对古拉格、赞同苏联和古巴的持不同政见者的陈词滥调的哄骗——那就太不幸了，因为他过去完全远离这类说说而已的政治主张。

不过，我们也可以推测，福柯的转变是由于一次不平常的过火事件即伊朗革命而发生的——但有自己的特点。他是第一批考察他称为与伊朗王作对的什叶派的“精神政治”的西方人之一。他恰恰是在那里发现了那种完全集体的、无意识的过火行为，这种行为，在日常的诸如阶级矛盾或经济压迫的旗帜下是不可能形成气候的。在他发现伊朗革命的胜利加强了倒退到一种更为残暴的政治制度的力量之前，他在伊朗革命中目睹到的无休止的民怨和延搁的能量曾一度令他着迷。福柯有关非人的、无名的活动的理论似乎第一次明显地得到了实现，他似乎也是第一次因为可以理解的醒悟而退缩了。

福柯是一个真正有着远见卓识的人，他在死前已经享有世界声誉。他所有的读者肯定都会记得，在第一次阅读他的著作的时

候，他们对遭遇到这样一个深刻而又异常有趣的心灵都有过一种特殊的震动，这个心灵以其文体的才能——再也没有一个作家拥有福柯这样的深度和难度——和一个接一个的思想火花向人们展示着他的思想。在这样一个多产的和彻底的研究者这里，值得注意的是，他的著作——甚至那些宏篇巨著——总是妙语连珠，他从三四个方面对某个东西作出全新的、否定性的区分（例如“考古学”这个词在他那里既不是指思想史，也不是指知识史或心灵史）的娴熟技能似乎用之不竭，相反，这些区分只会激发读者无穷的乐趣。不过，在英语世界，他在文学理论家中间的影响最大，天哪，他们只对分析他的方法乐此不疲，而很少注意他的历史学。

另一方面，他的不足也十分明显，尽管我认为它们并不会对他的基本观点的品质和力量造成严重的危害。例如，他的最引人注目的盲点，就是他对他基本上局限于法国的材料与他得出的表面上普遍的结论之间存在的差异毫不在意。而且，他对他的著作与同样面对着排斥、限制和控制问题的女性主义或后殖民主义作家的作品之间的关系似乎也缺乏真正的兴趣。实际上，他的欧洲中心论几乎是总体性的，仿佛历史本身只在一群法国和德国思想家中间发生。还有，由于他晚期作品的目标更为私人化更为深奥，使得他的概括甚至更加没有限制，其意图似乎是为了嘲笑他已经脱离其掌控的历史学家和理论家在那一领域的冗长之作。

但是，不论我们是把福柯当作一个哲学家还是当作一个冒险地配置语言并向各种——常常是矛盾的——目标学习的超常智者来阅读和受教，他的著作都将对以后各代产生不确定的、反乌托邦的影响。他主要的积极贡献，就是他研究和揭示了知识与自我的工艺学，这些工艺学困扰着社会，使社会变得易于统治、可以控制和趋于正常，尽管它们也有自己的不可控制的本能，也有缺乏限制或理性的时候。他在批评上的伟大贡献，就是打破了作为

人文科学和社会科学研究基础的人类学的认同模式和主体身份。福柯不是把文化和社会中的一切都看作根本上发源于某种不变的笛卡尔式的自我或某个英雄主义的孤独艺术家，而是提出了一个更为恰当的观点，即所有的作品都和社会生活本身一样是集体性的。因此首要的任务就是规避或打破意识形态的偏见，这些偏见禁止我们说那使一个医生能够从事医学实践或使一个历史学家能够写作历史的东西主要地不是个人的天赋，而是遵循规则的能力，而这些规则又被所有的专业人士看作是一种先天的无意识。福柯比他之前的任何人都更详细地论述了这些规则的规则，更让人印象深刻的是，他还说明了长期以来规则是如何成为人们所思维、所经历、所说的东西（以及如何思维、经历和说）的认识论动力。如果他对规则是如何变化的没有兴趣，那可能是因为作为这些规则运作详情的第一个发现者，他想要每个人都意识到学科、话语、知识型和陈述真正地是有关什么的，从而避免陷入幻觉。

然而，富有绝妙讽刺意义的是，福柯恰恰就是在一个最初是精神病机构，而现在是治疗神经病的医院逝世的，他曾为写作《疯癫与文明》考察过这家医院。这实在有点怪诞和令人沮丧，仿佛他的死乃是对他的有关正常的东西与病态的东西、理性与非理性、良性与恶性之间共生的相似性的主题的证明。更具有讽刺意味的是，“人之死的哲学家”——正如福柯时常说的——在他自己死的时候似乎正是人类社会生活实际上成为真正非凡的、明显中心化和个人性的事务的一个例证。福柯比任何一个法国公众人物都更像是一个有着超自然的才能的知识分子。他从不轻率地谴责别人，只是以一种持之以恒的怀疑论和坚韧不拔的哲学严密投身于揭示权力与知识之间秘密的复杂关系的工作。而且他也是因此才成为了流行的时尚，才散发出耀眼的光辉。

注释：

① 选自 Raritan, 1984, vol. 4, pp. 1 – 11。

我想像中的米歇尔·福柯

莫里斯·布朗肖　著
肖　莎　译

首先做一点个人说明：我与米歇尔·福柯没有私交，且与他素未谋面，只有一次，在 1968 年 5 月风波期间，大概是 6、7 月，我在巴黎大学校园里（后来我被告知他当时并不在场）针对他发表了一些言论，而他却并不清楚说话的是谁……（不管诋毁 5 月事件的人怎么说，那是一个精彩时刻。当其时，任何人可以对任何人匿名而客观地发表意见。面对意见，人们不予辩解，只是偶然有人声明，那人说的不是自己，而是别人。）的确，在那些非同寻常的日子里，我时常自问：福柯为什么不在场？这个疑问，不仅给福柯的形象赋予了魅力，而且加重了那个空位的意义。对此，我曾获得一些答复，比方说“他生性有些矜持”，或者说“他当时在国外”，但这些答复并不能使我满意。因为事实上，在那时，许多外国人都来了，甚至包括地处偏远的日本人。

福柯的第一本著作是他的成名作，交到我手上时实际上还是一部没有书名的手稿。罗杰·凯洛伊斯拿到了，推荐给我们几个人。我之所以要回忆凯洛伊斯所起的作用，是因为他如今似乎已经湮没无闻了。凯洛伊斯并非一贯都能得到行家们的欣赏。他兴趣太广泛，既是一位教育基金的评议员，又是一位革新家，他总

在主流之外，总与那些知识官僚气十足的人格格不入。而且，由于他自己养成了一种十分优雅——有时甚至过分优雅——的文风，他觉得自己肩负着维护法语语言规范的使命（他是一位严厉的守护者）。福柯的文体华丽而准确，兼具两种显然相互矛盾的品质，这使他大惑不解。文章见识非凡，蕴含哲学、社会学和历史学等多方面的知识，这既令他着恼又令他兴奋不已。难道作者所采用的庄重的巴洛克文体并没有最终葬送他的卓越见识？凯洛伊斯吃不准。也许，他从福柯那里看到了另一个欲窃取其才华的自我。没有人希望镜子里映出陌生人来——从镜子中他看到的不是自己的影像，而是一个自己渴望成为那样的人。

福柯的处女作（我们且认定那是他的处女作）强调了与文学的某些关联，这使他后来不得不做出修正。“疯癫”一词是部分混乱之源。在仅仅还是间接探讨疯癫问题的时候，福柯就首先考察了排斥的力量。此排斥在任意一天，由某一简单的行政命令或决议实行。它不再把社会区分为善与恶，而是分成理性和非理性两部分。这一命令揭示了理性具有不纯性，揭露了权力（此处指的是统治权）与万物存在着含混不清的关系；它表明，权力不可能轻松享有绝对统治。可是，具有重要意义的是排斥行为本身，被排斥的是什么并不重要；具有重要意义的是分类本身，被区分的是什么并不重要。如果一个简单的命令就可以将历史推向某个方向，无需大规模的战斗或朝代纷争，那么，历史该是多么奇特的一种事物啊。因此，以上分类并不单纯是一种恶意行径，旨在惩罚危险的反社会的个人（游手好闲之辈、穷人、酒色之徒、亵渎神灵的人、疯癫者）；相反，其意图在于借助于某种更加难以克服的含糊性，向上述各色人等提供关照、养料和祝福，从而将他们全部纳入考虑的范围。不让病人倒毙街头，避免穷人变成罪犯，防止酒色之徒诱使虔诚者堕落，这些都不应受到指摘。相反，它们是进步的标志，是改变的开始，而这些改变是“责任当

局”所乐于赞同的。

就这样，在其首部著作中，福柯探讨了一向属于哲学（理性，非理性）范畴的问题。只不过他是从历史学和社会学的角度入手，而且对历史中的某种非连续性（discontinuity）给予了特别重视（小事改变大局），同时避免把这种非连续性（discontinuity）理解为断裂（break）。（因为在疯癫者之前有麻风病患者。麻风病人消失后，空出了肉体和精神场地。正是在这些场地上，用于收容新的受排斥者的住所建起来了——尽管排斥的强制命令留存在各种动人的面目之后，而且这些面目会交替揭露和隐藏其本质。）

陷入险境的人

为什么“疯癫”一词在福柯的文本中具有如此强烈的质疑气势？这个问题值得深思。至少有两次，福柯自我反省，说自己曾受到一种观念的诱导，认为疯癫意义深刻，认为它构成了历史之外的一种基本经验，而且，对此，诗人（艺术家）可以充当目击者、受害人或英雄。假如说这一观念是错误的，那么，这一错误对福柯有益无害，因为通过这一错误（也通过尼采），他意识到深度概念有多么令人反感。尽管由此，他将在话语中搜索潜藏的含义、引人入胜的奥秘；或者，换言之，他准备追寻意义的双重或三重层面，而这些意义层，恰恰是要在取消意义自身——就词语而言即是所指，甚至包括能指——以后才能了解穷尽的。

在此，我想说，福柯尽管一度目空一切地自称是一位“快乐的乐观主义者”，而实际上，他陷入了险境。他无需夸示自己的能力，他对我们面临的危难有敏锐的感知。他力求弄清楚，哪些危险最为危急，哪些又可能与我们和解。因此，策略对于他的重要意义就此确立了下来。而这也决定了他会不时转一些念头——

他本来或许可以成为一名政治家（政治顾问）、作家（这是他一贯激烈而认真反对的术语），或者一名单纯的哲学家。

不管怎么说，福柯总在发展变化中，独自一人，暗中行动。正因为如此，他不相信有内在性，也不受主体性所设陷阱的诱惑。他质问，在何处，又通过何种方法，才会产生一种完全去除了幻象，纯然浮于表面、闪闪发光的话语——也即人们所相信的，一种与追求真理同质的话语。只是，这种话语最终必将显露追求真理的危险，揭示真理追求与形形色色的权力构形之间暧昧的关系。

告别结构主义

至少有两本福柯著作看似将某种新的知识形态展开在了未来面前。其中一本似乎比较晦涩难懂，而另一本则显得才华横溢、简单而扣人心弦。但两者外观上都具有规划性、纲领性。事实上，这两本书就像是遗嘱，其承诺不会有人遵守。不遵守的原因不在于疏忽或是无力遵守，而在于除了许诺本身之外，也许根本不存在别的实现诺言的途径。另外还有一个原因是，福柯在著述的过程中已经将他的兴趣消耗殆尽了。就这样，福柯了结了旧账，转向了其他领域。他没有背叛自己的责任，他只是将其隐匿在某种昭然若揭的不屑态度下。福柯著述甚丰，但他却是个沉默寡言的人。善意或恶意的提问者要求他自我解释的时候，他总是固执地保持沉默（不过，也有例外）。

和《话语的秩序》一样，《知识考古学》是一个阶段（阶段的终结）的标志。在这个阶段中，福柯身为作家，却宣称话语实践实际上是纯粹的，它们在某种意义上仅仅指示其本身，指示其构成法则，指示其嵌入的那一刻（假定没有本原），指示话语的产生（假定作者不存在），指明根本揭示不出任何潜藏之物的解

码活动。话语实践是不会供认实情的见证人，因为除了已经说的之外它没有什么可说的了；话语实践是漠视一切评论的写作（福柯讨厌评论），是自治的领域，但它既非真正独立，又非不可改变，因为它们永远都处于转换变形之中。假如有人想说多元性的存在意味着整体不存在，那么，话语实践就好比同时既是单数又是复数的原子。

但是，有人会说，在这场由语言学肩负职责的冒险活动中，福柯并没有做什么。他无非怀着自己个人的目的，在结构主义的临终痛苦中追求着某种结构主义的抱负。福柯从不感情用事，可是，当有人不遗余力地将他招募上一艘船，而该船已有不少杰出船长在掌舵的时候，他大发雷霆。为什么会这样？这个问题值得探索（但是，面对这个问题我有些窘迫，因为我意识到，到目前为止，我还从未提过——无论是赞同与否——这一生命短促的学科的名字，尽管本人与该学科的一些拥护者保持着良好的友谊）。就这个问题而言，原因是多方面的。其中，最简单的（如果可以这么说的话）理由是，福柯能感觉到结构主义中存在着一股先验主义的残余。因为，据结构主义称，每一门学科都受形式法则（formal laws）的规范；这些形式法则一方面与历史变迁不相容，另一方面，其兴衰又与历史变迁息息相关，那么，这些法则究竟是怎样的呢？它是历史先验知识（historical a priori）和形式先验知识（formal a priori）构成的一块不纯合金。我们不妨回顾一下《知识考古学》里一句颇具报复心的话，这句话值得推敲：

> 所以，把这种历史先验知识设想为一种被赋予了历史的形式先验知识，没有什么比这个更令人愉快，也更不确切的了。这意味着把历史先验知识设想为一种宏伟的、静止的、空白的形态，它于某一天在时间的表层产生，并对人类的思想施加专制，而这种专制无人可以逃避；而且，它会突然消

失，消失之前不可预料，消失之时是一次前所未有的隐退——这是一种先验的丧失，是间歇形态间的一种游戏。这种形式先验知识和历史先验知识既不属于同一层面，又不具备相同的属性。假如它们相遇、交叉，是因为它们处于两种不同的维度。①

另外，我们还可以回忆一下该作末尾的对话。对话中，两位福柯在杀气腾腾的决斗中相互对抗，不清楚哪一位会受到致命一击。一位说道："在本书中，你自始至终都在努力摆脱'结构主义'。"……另一位的回答非常重要："我并不否认历史（而结构主义的一个重要特征就是忽视历史），我只是将一般的、空洞的变化范畴暂时搁置了起来。这是为了揭示不同层面上存在的转换活动。我拒绝接受千篇一律的时间化模式。"②

为什么会发生如此苦涩而且可能毫无益处的争执呢（至少对于那些不明白问题何在的人来说，的确如此）？原因在于，福柯一方面想当档案保管员，另一方面又不想成为结构主义者，可是，这两个角色却都（暂时）使他看起来像是单纯在语言（或话语）上下功夫［哲学家、语言学家、人类学家和文学批评家均一贯自命从语言中总结出了形式的（从而也是反历史的）法则］。甚至，这两种角色同时还促使语言成为一种带有瑕疵的先验主义的化身。这种先验主义，海德格尔会用两句极简明的陈述来提醒我们：语言无需人们创建，因为它就是创建者。

非连续性指令

福柯在探讨话语的时候并不排斥历史，他只是从中分辨出了非连续性（discontinuities）和抽象（只是局部抽象而非一般抽象）类型（discrete divisions）。非连续性和抽象类型不会预设自身背后

隐藏着某种庞大、静默的叙事，某种连绵不断、无边无际、需要压制（或镇压）的低语声——压制方法类似一种神秘的无言、无思，它不仅会静待低语声的复仇，而且还会不动声色地折磨思想，使之永远无法确定。换言之，福柯虽然从来不曾痴迷于精神分析，但他更无意将集体无意识纳入自己的考虑范围，尽管集体无意识是一切话语和历史的基础，是一种“前话语旨意”（pre-discursive providence）——其主导例证在于：不管是创造性的还是毁灭性的，我们都不得不转化为个人意义。

为了拉开自己与解释（“潜藏的意义”）、与本原（使惟一的开端——即海德格尔的 Ursprung——显露），以及与所谓“能指的权威”（音素、声音、音调乃至节奏的帝国主义）之间的距离，福柯研究着话语，试图从中分离出一种形式，以“陈述”（statement）这一名不见经传的称谓来命名。此术语，易由它所排除的内容所决定，而不易为其准英雄主义赘述所肯定的内容所决定。反复重读《知识考古学》（此标题本身就很危险，因为它使人联想起应当摒弃的东西——本原的逻各斯或本原的言说），你会惊讶地重新发现多项否定神学的准则。福柯投入了全部天赋，用宏伟壮丽的语汇描述他所拒斥的东西：“它不是……也不是……也不是……”，因此，当他要对拒绝“价值”概念的态度进行评价的时候，他几乎没什么可说的了：陈述是稀少的、单一的；受其严格意义上的外在的可能性状况（外部，外在性）所限，陈述只会要求被描述，或者仅仅要求被重写。因此，陈述会不受控制，形成任意的系列；这些系列会不时构成事件。

我们距离日常话语中快速增长的语句有多遥远啊！这些语句不断生成，永不停息；其积聚不仅不受矛盾阻碍，而且恰恰相反，它只会为矛盾的刺激力所推动，从而到达一个多变的、不可知的彼岸。陈述的稀少性是由一个事实造成的：陈述只能是肯定性的，而且，它对于自身可能指涉的对象没有意识，它不具备可

证明其真实性的惟一作者，它与一切可能有助于将其安置在有组织的群体内的语境无关（从语境中，它有可能得出单一或多种意义）。神秘的陈述本身已是多元的了。或者，更准确地说，陈述是一种非整体的多元性：它是系列性的，因为系列就是陈述聚合的方式，具有可重复性这样的本质属性（在萨特看来，这是一种不具备多少意义的关系）。即便各种系列构成一团纷乱无序的特性，或是特性的逆转，系列的可重复性也不会随之发生改变［这些特性有时处于静态，形成一个画面；有时则由于它们相继发生同时关联，从而被刻写为混乱而必需的碎片，看上去和序列音乐中效果各异的音群（托马斯·曼语）颇为相似］。

在《话语的秩序》一书的法兰西学院就职讲演中（该演讲中——至少从理论上说——演讲人表述了他将在随后的演讲中要做的事。然而，实际上，他没有实现他的诺言。因为该说的已经说了，而且，这样一句话经不起展开阐述），福柯清晰但或许不太严谨地（缺乏严谨，是执法官话语的要求造成的，还是福柯初始对考古学本身缺乏兴趣造成的，这个问题值得探讨）列举了一些他有意用于新分析的概念。他提出了事件（event）、系列（series）、规范性（regularity）和可能性状况（condition of possibility）等概念，打算依次使用，对抗那些在他看来一直主宰着传统思想史的原则。其中，事件（event）对抗创造（creation）；系列（series）对抗整体（unity）；规范性（regularity）对抗本原性（originality）；可能性状况（condition of possibility）对抗意义（meaning），也即被埋藏起来的隐含意义的宝藏。这一切都十分清楚。然而，福柯这么做，难道不是给自己制造一些陈旧过时的对手吗？而且，福柯对其话语所做的鲜明而系统的阐释，难道不是引导我们相信，他自己的原则其实比他的正式话语更为复杂？比如说，大家都确定不疑地相信，福柯拥护一种特定的文学生产观念；在这种观念中，主体概念被完全、绝对地排除了——所谓一

名作家的全部作品已不复存在；作者不复存在；创作整体也不复存在。然而，事实上，事情远没有如此简单。主体并没有消失；只不过是主体过于确定的整体受到了质疑。使人们大感兴趣并投入研究的是主体的消失（disappearance）（也就是说，消失所体现的一种新的存在方式），或者说主体的分散（dispersal）。主体的分散并不是对主体的消灭，它只是从主体出发，给我们提供了立场的多样性和功能的非连续性（在此，我们再次遭遇"非连续性系统"。且不问是对是错，它似乎一度是序列音乐的一种特征）。

知识、权力、真理？

同理，如果有人认为，福柯对于他所说的真理意志（或严肃知识意志）怀有某种准虚无主义的不信任，或者说，他还对（具有普遍价值的）理性概念怀有某种疑虑和拒斥的话，那么，我认为他是低估了福柯所研究问题的复杂性。真理意志，是没错，可是，它是以什么为代价提出的？它会以哪些面目出现？在此光荣的探索任务下，隐匿着怎样的政治需要？这些问题的重重纠缠，迫使福柯关注起那些可疑的学科来。福柯不喜欢这些学科，而且，"人文科学"这一言过其实的称谓已经使它们不可信了。福柯这么做，并非出于什么魔鬼的本能，而是由于现代命运（也是他的命运）使然。（人是我们全心关注的对象，尽管我们出于好奇，在今天尽一切努力令其死亡，将其简化为调查研究、统计学乃至民意测验的客体。福柯带着某种调笑式的恶意，宣告人类可能即将消失，就是因为他想到了人文科学。）追求真理要付出高昂代价，我们无需回想尼采便能信服这一点。因此，阅读《知识考古学》时，我们似乎沉浸在一种自治话语的幻象里（可能也是文学和艺术为之自我陶醉的幻象）；而实际上，该书早已将知识与权力之间的多种联系公之于众，且公开表明，有必要辨识在历

史上任一时刻，由分辨真假这一古老欲望产生的政治影响。知识、权力、真理？理性、排斥、压抑？如果有人相信福柯会满足于如此简单的概念、如此浅显的联系，这个人必然对福柯所知不多。如果说真理本身就是一种权力，我们就不可能再前进，因为权力固然是一个适用于辩论的术语，但它又几乎毫无用处，除非有人通过分析将它从万能的状态中解脱出来。至于理性，它不应让位于“非理性”。对我们产生威胁，同时又对我们有用的，与其说是理性（reason），不如说是理性观念的各种形式（the various forms of rationality）。它们是理性工具的加速积累，是理性化进程中所发生的逻辑眩晕，而这些理性化进程正在刑罚系统、医疗系统，甚至教育系统中运行着，并发生着效用。福柯在我们脑海中铭刻下了这样一句玄妙深奥的话：“恶人有理性观念，这是当代史上的事实。但是，非理性的人，并不会因此取得任何不可取消的权利。”

从屈从到主体

众所周知，《规训与惩罚》标志着福柯从对相互孤立的话语实践的研究，转向了对话语实践的基础即社会实践的研究。这是政治初次在福柯的作品和人生中的萌动。从某种特定的意义上来说，福柯关注的问题并没有发生变化。从大禁闭到各种形态的无形的牢狱，仅仅是一步之遥。不过，这一系列相互关联的事物还是有区别的。禁闭是古代医学实行的原则（而且，福柯永远不可能忽略医学那残缺不全的知识。这些知识曾困扰他，他在古希腊人那里重新发现了这些知识，最终，这些知识又在他体虚无力时抛弃了他，为自己报了仇）。从秘密使用酷刑、公开处决，到以高雅的方式发挥“模范监狱”的作用——在监狱中，一些人可以取得很高的大学学位，一些人可以过上舒适而宁静的生活，刑罚

系统的发展进程使我们回到了进步教育理论的模糊要求及其顽固不化的束缚上。（不过，这种进步教育理论却又是不可避免的，甚至还是颇有益处的。）任何人，只要他渐渐认识到自己来自什么地方，就可能会为他的现状惊讶不已；或者，当他记起亲历的种种扭曲变形的时候，他会屈服于某种催他醒悟的力量，听任这股力量将自己固定下来——除非他像尼采一样，投身于谱系学，拿起批评游戏的武器。

我们当初是怎样学会抵抗瘟疫的呢？不仅仅是通过隔离患者，而且还包括严格地划分疫区，开发用以加强秩序的技术（后来，这项技术对城市行政管理产生了影响），以及一丝不苟地展开尸检工作。尸检工作的意义在于，一旦瘟疫结束，它可以防止人们流浪（“无产者”所享有的自由流动的权利），甚至杜绝人口消失——这一点，不管以什么形式出现，直至今天仍是受到禁止的。假如说底比斯城的瘟疫是由俄狄浦斯的乱伦引起的，那么，从谱系学的角度看，精神分析所获的荣誉不过是瘟疫肆虐多年后留下的一点影响而已。这句话，据称是弗洛伊德到访美国时说的。但是，我们可能怀疑他说的是不是这个意思：不管从本原上看还是从疾病分类学上看，瘟疫与精神分析都是相互联系的，因此，从象征意义的角度上来说，它们可以互换。不管怎样，福柯由此产生了深入探究的兴趣。他意识到，或者说他认为自己意识到了，“结构主义”的起源源于一种必需——一旦瘟疫流传开来，便有必要遵照严密考察的规则，详细安排（物质的及知识的）空间，确定疾病造成的危险区域。这也是一种责任和义务；面对这种责任和义务，在军队调遣范围内，在学校、医院中，人们学会了服从，变得温顺，成为职能可互换的分子：“在一种纪律中，元素间可互换，因为每个元素都是由它在某序列中占据的位置，以及它和另一元素之间的缝隙所决定的。”③

严格的空间划分，要求身体服从于搜查、拆分，以及——如

果有需要的话——重新组合。其完整面貌，体现在边沁的乌托邦中，体现在那所典型的全景监狱中。全景监狱显示了“完全可见性”所具有的绝对权力。（这也是奥威尔小说的主题。）这种可见性（雨果甚至让该隐在墓中也受到这样的惩罚）具有一种可悲的优点，即它将过度的身体暴力施加于人，而身体却不得不屈服。监视，受监视的状态，指的不仅仅是警觉的监狱看守所执行的工作，还包括一切令人顺从（遵守规章）并且具有生产力（因而有用）的行为。因此，它必将与一切形式的观察、探索和实验相通。这些形形色色的观察、探索和实验如果不存在，真正的科学也将不复存在。那么，权力也将不存在吗？这倒不太确定，因为统治权出身微贱，它并非源于实用，而是源于消费；而它所倚仗的更为邪恶的组织原则就更不必提了——它力图使血缘的象征性永存，而这正好给当代种族主义提供了依据。

我们既已观察到这一切，对其提出声讨，我们自然不免怀疑，福柯会偏向于酷刑之恐怖丝毫不加掩饰，一切都被公之于众的野蛮时代。正是在这个时代，罪行侵害了统治的完善性，并在高级阶层和低级阶层之间建立了奇异的关系，因此，当罪犯因逾越禁令而以惊人的方式为己赎罪之时，他也赢得了行动的辉煌。他的行动将他与芸芸众生区分了开来。（正如吉尔·德·雷[④]，或卡夫卡《诉讼》中的被告一样。）其证据就是，死刑处决不仅仅是人民为之欢欣鼓舞的庆祝盛会，因为处决本身即象征着法律、习俗的中止（一种特殊方式的中止）；而且，死刑处决有时还会激发民众起来反抗，因为它给老百姓注入了这样一个思想，即他们同样也有权利反抗，摧毁国王强加给他们的束缚，而国王在那一片刻间力量就被削弱了。因此，一方面，不能认为是出于仁慈才让被判有罪的人身体毫发无伤，而让他的“心灵”带着冲击波，从而好让他匡正行为、改过自新；另一方面，也不能说是出于对收益的考虑才更为审慎地把握被定罪人的命运。努力改善监

狱状况的措施当然并不可憎，但是，改良措施大受欢迎，甚至被人认为值得庆幸，那么这些措施便有可能蒙骗我们。18世纪似乎让我们产生了对新自由的向往———一切都朝着有利的方向发展。然而，新自由的基础，“下层土壤”（subsoil）（福柯语）并没有改变；旧的“下层土壤”仍然存留于有纪律有规训的社会之内——在这个社会中，统治权力即使飞速膨胀，它也会进行自我掩饰。[5]现在，我们比以往更加屈从。只是，这屈从不再是粗鲁野蛮的，相反，它变得微妙起来。从这种屈从（subjection）中，我们得出了光荣的结论，我们是主体（subject），是自由的主体，可以将欺骗性权力显现出的纷繁多样的模式转化为知识。可以说，只要我们受到钳制的左右遗忘了权力的超验性，我们就会进行这种转化工作；而且，我们还会用各种规律以及合理的进程取代上帝造人的法则。而这些规律一旦令我们厌倦，它们就会向我们显示，它们原来源于人类的——但又是异常恐怖的——官僚政治。（我们不能忘记卡夫卡，他一方面以精妙的手法描述了官僚政治最为残忍的形态；另一方面，他又从这些政治形态中看到了某种陌生而神秘又略微有一点腐坏的力量，因而屈服在了它们面前。）

内在信念

如果你想知道我们的正义要在多大程度上依赖古老的下层土壤，你只需回想一下“内在信念”（inner conviction）这一几乎不可解的概念至今仍在其中起的作用，就足够了。我们的内在性不仅依然是神圣的，而且，它仍然在把我们造就为卢梭的萨瓦教区牧师的传人。即便是海德格尔对道德良知（das Gewissen）的解析，也有这种高贵的遗产做后盾：在我们心中有一个词语，它会转变为一句话，一种毅然决然的决心。我们说着这样那样的话，

而那句原初的话却会从每一个对话中释放出来，它就是正义之语，无人有权与之抗衡。

我们该得出什么结论呢？说到监狱，福柯认定它源于近代。更重要的是，他注意到监狱改革和监狱本身一样历史悠久。他脑海的某个角落藏着这样一个念头：这意味着改革不可改革的事物是绝无必要的。那么，（我要问了）难道修道院一类的构造物不是表明了隔离的优点，显示了一个人与自己（或者与上帝）亲密交流的妙处，展示了沉寂能带来不一般的益处吗？它表现的不正是一种适宜的环境，从中，既培养出了最伟大的圣徒，又造就了死不悔改的罪犯吗？对此，反对意见是：前者是自愿；后者是屈服外力。不过，区别有这么大吗？在女修道院中，各种规章难道不是比监狱更多更繁琐吗？而且，还有一点，受终身监禁的囚徒难道不就是那些发下永恒誓愿的人吗？天堂与地狱之间，要么近若咫尺，要么远若天涯。但至少可以肯定的是，福柯没有质疑理性（reason）本身；他只是对一些理性观点（rationaltities）和理性化程序（rationalizations）的危险性进行了反思。同样，他对一般的权力概念也不感兴趣，他感兴趣的是权力关系、权力关系的形成、其特性及其激活过程。如果有暴力存在，一切都很清楚明了；但是，如果其中有自愿拥护的成分，那么，在最坚定的赞同中，也许隐藏着某种内在暴力的效应。[福柯在权力分析中忽视了某种基本中心权力的重要性——他是多么经常地受到这样的指责啊！而且，据此，有人还推论出他有所谓的反政治立场，有拒绝战斗（最后的斗争）——有可能在某一天具有决定性的战斗——的倾向，而且对一切普遍改革计划漫不经心。但是，他拒绝对即时性、区域性斗争这一话题发表意见，他不愿与“宏伟规划”发生冲突并对此保持沉默，这也可能不过是受日常束缚所限而采用的托辞。]

谁是今天的我?

在我看来，福柯立场难以理解之处及其独到之处，大概在于：由于他从不自命（他总是在传统哲学和摒弃严肃称谓的态度之间回旋）为一名社会学家、历史学家、结构主义者、思想家或形而上学者，那么，我们是否知道他是谁？当他从事微观研究，与医学、与现代惩戒制度、与微观权力的多种用途、与身体的训练投资打交道的时候，或者说与罪犯证言、正义方的忏悔乃至精神分析中无穷无尽的自言自语所构成的广阔领域打交道的时候，人们不知道他究竟是在根据范式的情况（the status of paradigms）筛选特定事实，还是在重新追踪历史的连贯体（historical continuities），即可能孕育出各种形态的人类知识的母体，或者，还是说，（有人这么批评他）他不过是在已知或蓄意无知的事件区域里胡乱闲逛，熟练挑拣，以便提醒我们，一切客观知识都值得怀疑，而且，主体性一类的托辞全是虚幻的。可是，他难道不是曾向卢塞特·菲纳斯承认，“我充分意识到，除了虚构作品以外，我什么也没有写过”吗？换言之，就是说，我是一名创作寓言的寓言家，如果有人想等着听其中的寓意，那是不明智的。但是，如果福柯不马上做出修订，或者提出一些有细微差别的说法，那他就不是福柯了：“不过，我相信，要使虚构作品在真实范围内发生功效，是有可能的。”⑥这样，真实的概念就没有撤消，正如主体概念没有被撤消一样，正如将人作为主体构造来探究的活动依然存在一样。⑦

血缘社会，知识社会

然而，福柯之所以会回到一些传统问题上（即使他给予的仍

是谱系式的回答)，是由环境促成的。对于其中的情形，我不愿贸然自行解释，因为在我看来，这些情况具有私人性质，多做了解并无益处。福柯为什么在《性史》第一卷出版后沉寂了很长一段时间，他自己曾对此有过一番解释，但说服力不太大。《性史》第一卷是福柯所有著作中最有吸引力的一本，它才华横溢，观点尖锐，断言独到，而且全然摒弃了风行一时的观念。它是对《规训与惩罚》的直接承袭。对于权力话题——不是最高统治者、独裁领域行使的权力，而是来自底层、来自社会实体深处，从局部、流动、短暂（有时是微小的）的力量（这些力量自我编排为强有力的同质体，它们的聚合赋予了自身霸权地位）中派生出的权力，福柯从来不曾解释得如此清晰。然而，他回归到对权力的思考，为什么发生在他一心想揭示各种性的构形的时候呢？这里的原因是多种多样的。其中，我想任意说两条。原因一，福柯在进一步巩固自己的权力分析的时候，他坚决否定了利用基督教律法做解释的做法，因为律法在监督乃至禁止性的各种表达的时候，它实质上仍是原欲说的构成因素。原因二，性——不管是福柯所理解的意义，还是今天人们归结到它身上的含糊意义——标志着血缘社会，或者说以血缘的象征意义为特征的社会，向知识社会、规范社会和纪律社会的过渡。血缘社会意味着赞美战争，意味着死亡居于最高权威，意味着为痛苦而辩护，意味着罪恶是伟大而光荣的。因此，权力实际上通过血缘，也就是通过宗系的价值表现了出来（拥有高贵或纯种的血统而不怕流血，同时忌讳血统的随意混合，这促使乱伦法则的种种条文出台，它甚至也使乱伦因其恐怖、遭禁而成为独具吸引力的事情)。但是，当权力放弃与血缘及世系独有的声望结盟时（这也是受了教会的影响——教会可以从中受益；它可以抛弃亲缘法则，例如，抑制叔娶嫂制[8]的实行)，性便取得了优势，这种优势受一种自以为决定、规范一切事物的知识所主宰，它不再把性和律法联系在一起，而

是将它与规范联系在一起；它不再把性与主人的权利联系在一起，而是将它与人类——生命——的未来联系了起来。

这是从“血亲”向“性”的过渡。就这一过程而言，萨德是一位暧昧的目击者兼出色的实践者。对萨德来说，惟一重要的东西就是愉悦，就是疯癫取乐，就是追求感官快乐的无限权利。性是惟一的善，而这种善拒绝一切法则、规范，只有（这一点很重要）一条除外，那就是由于违背法则而获得满足，从而激发了愉悦的降临——即便这愉悦以别人的死亡，或者自我激奋人心的死亡（一种绝顶快乐、没有痛悔和牵挂的死亡）为代价。福柯于是说：“血缘已经重新吸收了性。”这一结论令我惊讶，因为萨德（他作为一名贵族，更常在作品而不是在生活中认可贵族身份，借此从嘲弄中取乐）已经将性的统治权确定在了一个无以复加的地位上了。如果说，萨德在其梦幻世界中以荼毒、积聚受害者为乐，是为了抵抗社会乃至自然强加在他的欲望上的束缚；如果说他对血缘倍感乐趣的话［但终究不及从精液，或者就像他所说的，从“对付”（foutre）中获得的快乐］，那么，实际上，他对保持某种纯洁或上等的血统根本毫不在意。事实正相反，罪恶之友协会不是由什么可笑的优生学计划聚合起来的；摆脱正式法律的束缚，通过秘密的守则聚集在一起——这就是将首要地位赋予性而非血缘之上的冷酷激情。因此，这也是一种道德原则，它消除了，或者说它相信自己能消除过去的幻影。所以，有人随之说道，由于萨德，性掌握了权力；从此，权力和政治权力便利用性的各种构形和能动力量，隐秘地发挥作用。

屠戮性的种族主义

由血缘社会演变为另一种社会形态（在这种形态中，性施行着自己的法则，而法则又利用性来达到将自己强加给社会的目

的）是有一段路要走的。正是在考察这一进程的过程中，福柯再次发现，他所面对的，是我们记忆中最大的灾难，是现代社会中最恐怖的事物。他说道："毫无疑问，纳粹主义是血缘幻想与某种规训权力的突然高涨相结合构成的最狡诈也最幼稚（后者决定了前者）的产物。"⑨当然，纳粹主义建立在血缘上；建立在优越性上，这种优越性是通过提升血缘的地位，使之超越一切不纯性质而达到的（一种生物学幻象掩盖了一个假想的印欧社会要求获得统治权的真相；而这个假想社会的最高体现就是日耳曼社会）；建立在随之而来的责任上——压迫其余的人类，特别是要压制《圣经》子民中那不可摧毁的以色列人，以拯救社会的纯洁性。执行种族灭绝需要一切形式的权力，包括体现为各种新形态的生命权力。这种生命权力采取的策略是实现一种规范性理想，一种方法的理想和一种冷静决策的理想。人是软弱的。他们陷入了最糟的境地却对此一无所知，直到他们习以为常，并发现有一套"伟大"而严格的纪律，以及一位无法抗拒的领导人的命令在为他们辩护。不过，在希特勒的历史上，无节制的性曾一度成为一个小问题，只是很快就被镇压了下去。同性恋作为战争时期战友关系的体现，仅仅为希特勒提供了一个摧毁顽固集团的借口。顽固集团固然忠诚于他，但他们到底桀骜不驯；而且，他们不顾禁欲式的服从命令，仍然设法寻求某些资产阶级理想。禁欲式的服从对于一个要求确立的政权来说是高于一切法律的，因为它本身就是法律。

福柯认为，弗洛伊德凭直觉发现，为了防止权力机制扩散，阻止血腥的种族主义对其疯癫滥用（甚而要控制人们的日常性生活），有必要向后退一步。弗洛伊德在一种坚定本能的引导下（这使他成为一名非同寻常的法西斯主义的对手），复兴了古代的联姻法则，即"父系统治下的血亲禁婚"法则。简言之，弗洛伊德以背离常规为代价，恢复了古老法则的优先地位，只是他并没

有因此而将该禁忌也即这一压制性的法规神圣化。弗洛伊德关注的只是分解法则的机制，揭示法则的本原（审查制度、压制、超我等）。然而，这就是精神分析含混性之所在：一方面，它促使我们发现性及其“非常规形态”的重要性；另一方面，它又把以前整个的亲缘秩序归结到情欲上——不仅以欲望解释它，而且还将它建立在欲望的基础之上。由此，精神分析学没有向现代性方向迈进，而且，它还犯了一个难以解决的时代错误，也就是福柯所说的“颠倒历史”（就这一术语而言，福柯是明白其危险性的，因为这一术语似乎使他站在了赞同历史进步论乃至他所疏离的某种历史决定论的立场上）。

对性话题的持久关注

在此，或许应当说，在《性史》一书中，福柯并没有以嘲弄的方式来抨击精神分析学。他只是没有掩饰自己的一种倾向性观点，即从中看出了一段进程的终结，而这一过程与基督教历史关系密切。忏悔、对良心的反省以及对人类盡行的思考，这一切都把性放在了生存的中心的位置，从而最终推论出性具有最为奇特的诱惑力，它散布于人体全身。人们原先企图压抑的东西，最终却得到人们的鼓动。人们开始对长期沉寂的话题表达意见。无与伦比的价值评定颁给了人们力图压制的东西——过多的此类评价甚至开始令人困扰。从告解室到接受心理治疗用的躺椅，这一变化经历了若干世纪（要前进一小步是需要时间的）。然而，从罪恶变为乐事，从秘密低语变成没完没了的唠叨，在这个漫长区间，人们对性话题的兴趣却持久不变，而且两者都是为了使自己从性中得到解脱，使性永存，似乎惟一与倍受诅咒与祝福的性有瓜葛的工作（其目的在于掌握一个人最可宝贵的真实情况），就是咨询自己，同时咨询他人。我标出了一些句子，在这些句子

中，福柯表达了他的真相及态度："不管怎么说，个人获得官方许可，为倾听人们诉说性秘密而收取费用，这还只是我们的文明世界里才有的现象……他们出租了自己的耳朵。"而且，尤为重要的是，我标出了一段颇有反讽意味的断言，它针对的是在躺椅上谈论性的花费，或者也许是浪费的大量时间：

> 也许有一天人们会为此感到纳闷。人们会不明所以，一个如此热衷于开发生产性和毁灭性工具的文明世界，怎么会抽出时间和无穷的耐心，如此焦灼地咨询有关性的实际情况？也许，当人们回忆起，正是这些人——也就是我们自己——相信，性当中存在着某种真理，它和人们渴望从地球、星星和他们思维的纯粹形式中得到的真理一样宝贵的时候，他们会为之莞尔。人们会感到惊讶，我们急切地声称将性从沉睡中唤醒了，而性是万事万物——包括我们的话语、习俗、体制、规则、知识——在光天化日之下忙于生产、忙于在嘈杂的伴奏下对外传播的东西。[10]

这一片断摘自一段语意相反的颂辞。它似乎体现出福柯早在《性史》第一卷就表现出的想法，即希望终结那些毫无价值的研究。他曾打算针对这些研究工作撰写一系列的著作，只是，这些著作将永远也不可能面世了。

哦，我的朋友

他疏离现代，考察古代（首当其冲是古希腊——返回源头，这是能吸引我们所有人的诱惑。可为什么不是古犹太文明呢？在古犹太文明中，性扮演了一个非常重要的角色；而且，摩西律法也植根于此），以寻求一条解决问题的途径（这最终也是他维持

谱系学家，或考古学家身份的途径)。那么，他想达到什么目的呢？显然，他想从性苦闷中解脱出来，以获得单纯的愉悦，并且从一个新角度解释愉悦所带来的问题——即使无拘束的人们甚少注意到这些问题，而且问题实际源自禁令所带来的快乐和丑闻。但是，我却忍不住想，随着《性史》激发起强烈批评，也就是说，激发起某种紧跟著作而面世的思想追踪（或者甚至是人物追踪），或者还由于某种只能揣度的个人经验（我相信，福柯一下子决不明白这种经验意味着什么。强壮的身体不再强壮；他不曾预料到的严重疾病以及死亡的最终来临，没有把他引向痛苦，而是把他引向了新的出人意料的宁静)，他与时间、写作的关系被深深地改变了。从表面看来，他所构筑的主题与自己密切相关的著述，与其说是个人探索之作，不如说是一位勤奋的历史学家之作。甚至，此处的文风也与众不同——它们显得冷静、平静，没有其他文本中燃烧着的激情。在与赫伯特·德雷福斯、保罗·拉宾诺的对话中，当福柯被问及自己的课题时，他突然感叹道："噢，首先，我打算研究我自己。"[1]他的自我注解不容易阐发，即使我们匆忙想到，他和尼采一样，从古希腊人那里寻求的不是什么公民共有的道德规范，而是一种个人道德准则，这种道德准则能容许他将自己的生活创作成一件艺术品（这是他的生活目的)。就这样，他寻访古人，希望能对友谊实践进行重新评价。尽管友谊实践从未消失过，但是，除了我们当中的一小部分人外，友谊实践中已升华的品质——亲和力（Philia)，也就是在古希腊乃至古罗马人看来堪称完美的人际关系模式（相反的需要和责任赋予了它令人困惑的特性。一方面它是纯粹互惠、相互依存关系，另一方面它又要保持无需回报的慷慨)，可视为能不断增长的财富，再也没有为人们所获得。也许，友谊是许诺在身后赠给福柯的礼物。它超越于强烈情感之外，超越于思索的问题之外，超越于生命危险之外（他更多的是为别人体验到危险，而不是为自己)。

作为一部亟待研究（公正的阅读）而非褒奖的著作的见证人，我坚信，不管处境多尴尬，我仍然忠实于这一份知识友谊。福柯的逝世令我悲痛不已，但它却允许我今天向他宣示这份友谊。此时，我不由想起了狄奥基尼斯·累尔提斯献给亚里士多德的一句话："哦，我的朋友，朋友是不存在的。"

注释：

① 米歇尔·福柯《知识考古学》，阿兰·谢里丹·译（New York, Pantheon, 1977），128页。

② 同上，199－200页。

③ 米歇尔·福柯《规训与惩罚》，阿兰·谢里丹译（New York, Pantheon, 1977），145页。

④ 吉尔·德·雷（Gilles de Rais，1404－1440）：法国元帅，后任圣女贞德的侍卫，圣女贞德被俘后退隐，从事撒旦崇拜，被指控诱拐和杀害儿童，被宗教法庭谴责为异端，世俗法庭以谋杀罪将其处死。——译者注

⑤ "启蒙运动发现了自由，同样也发明了规训。"（《规训与惩罚》，222页）这里也许有一点夸大其辞——规训史要上溯到史前时代。比如说，通过某种成功的训练方法，一头熊被驯化，变成了后来的看门狗，或勇敢的警察。

⑥ 米歇尔·福柯《与卢塞特·菲纳斯的访谈》，载于柯林·戈登编《权力/知识》（New York, Pantheon, 1980），193页。

⑦ 我敢肯定，克劳德·莫拉利的杰作 *Qui est moi aujourd'hui*（Paris, Fayard, 1984）不会视福柯无关紧要的。

⑧ 古希伯来人无子的寡妇应与亡夫的兄弟结婚的习俗，见《圣经·申命记》。——译者注

⑨ 米歇尔·福柯《性史》卷一"导论"，罗伯特·赫利译（New York, Pantheon, 1980），149，

⑩ 同上，157－158页。

⑪ 见赫伯特·德雷福斯与保罗·拉宾诺《米歇尔·福柯：超越结构主义和解释学》（Chicago, University of Chicago Press, 1983）。我深受该文的启发。

米歇尔·福柯的笑

米歇尔·德·塞多　著
陈永国　译

几年前，在巴西的一次巡回讲演途中，在贝洛奥里藏特，有人又一次就地位问题向米歇尔·福柯发问："那么，你以什么身份讲话？你的专业是什么？你从哪里来?"这类有关身份的问题触及到了他的根本。它试图捕捉他作为一个行人的秘密。[①]在《知识考古学》中，这类问题激起了一段愤怒的语调单一的反驳，而促成这部著作的那股冲动突然由衷地发泄出来：

> 不，不，我并不在你给我设下埋伏的地方，而在这里嘲笑着你。
>
> 你以为我会花费如此大的气力写作，并从中获得如此大的快乐，你以为我会始终如一地坚持执行我的任务，如果不是以特别颤抖的手准备一个迷宫的话，在这个迷宫里，我可以冒险，可以挪动我的话语，打开隐藏的段落，迫使它远离自身，找出减缩和破坏其行程的多余之物；在这个迷宫中，我可能迷路，最后遇到我将永远不会遇到的面孔。毫无疑问，我决不是为了抹去面孔而写作的惟一一个人。不要问我是谁，不要让我保持同一个模样：让我们的官僚和警察去核

实一下我们的文件是否合格吧。至少让我们在写作时保持自由吧。[②]

这是仍然不为文本的坟墓所获的一种活的声音。

被分类为一个地点和资格的囚徒，坐当局的牢房，引诱忠诚的人正式进入知识和地位等级领域里被分类的一个学科之内，最后获得“稳定”的地位——对福柯来说，这是死亡的象征。“不，不。”身份僵化了思想的姿态。它对秩序抱以敬意。相反，思想就是经历；就是质疑那个秩序；诧异它的存在，惊讶它的成因，因此就是寻求；在忽视它的景色，忽视作为它的成因的运动的踪迹时，在这些被假定搁置的历史中发现“怎样并在何种程度上才能进行别样思想”[③]。这就是福柯在贝洛奥里藏特回答问题的方式，但所用的词语更适于巴西景色的细节，并表明了他的哲学风格：“我是谁？一个读者。”

从他的出生地普瓦捷（1926），到他最后病逝的萨勒贝蒂尔医院（1984年6月25日），他走过的历程跨越知识和国家的领域。他浏览书籍就像他骑自行车环游巴黎一样，就像他到旧金山或东京观光一样，以精确和警觉的注意力，镇定地捕捉翻过的每一页，或走过的每一条街，那里潜藏着未被人注意的某一奇怪的火花。所有这些他性的标志，无论是“微小的差错”[④]，还是大量的忏悔，对他来说都是对某一“未思”的背诵。他会说，它们就在那里，非常具有可读性，但却未为人读，因为它们使被预料的和被符码化了的人大吃一惊。他发现它们时则会捧腹大笑。有时那是抑制不住的大笑，就像他恰当地提到博尔赫斯的一个文本时那样大笑，这种文本“一经阅读，就会打破思想——我们的思想，我们时代的思想，我们这个地方的思想——的所有熟悉的里程碑，打破所有秩序的表面，和我们习惯上用来驯服大量野蛮存在者的所有平原”。[⑤]他说，这就是《词与物》一书的“诞生地”。

他的其他著作似乎源自同一处：一阵阵的惊奇（同样也有一阵阵的狂热），这些突如其来的欢乐，半狂喜式的“惊奇”或“诧异”，从亚里士多德到维特根斯坦，就一直是哲学活动的启动者。超越了思想的事物，发掘出“别样思想”的可能性的事物，从滑稽的、不连贯的或自相矛盾的半敞开的话语中喷发出来。由于被笑声所压倒，被相当于澄明的事物的反讽所攫取，哲学家不是作者，但却目睹了那些闪光，纵横跨越由既定的理性系统促成的话语坐标。他事先也没有准备储藏其发现的场所。这些是尚未到来的一个思想的诸事件。词与物的这种惊人的发明，这种开启无限可能性的一种非占用的知识经历，就是福柯用笑来标识的东西。这是他在历史的反讽上写下的哲学签名。

于是就有了他与窥探语言的惊奇和思想的偶然事件的伟大人物的共谋，从诡辩论者一直到鲁塞尔（Roussel）或玛格丽特（Magritte）。但是，他所实践的惊诧常常为无情提供了新的起点，这是迫切的和脆弱的、小心翼翼的、急躁的、总是坚韧的无情，他试图以此解释通过偶然相遇向他揭示出来的“话语的另一维度”。它甚至给他的档案和分析著作以西部片的格调，去揭开首先由悖论的光柱所标识的真理游戏的谜团。他就那样尝试着，他小心翼翼地对他的那些读者式发现加以控制、分类、区别和比较，却不能镇定那颤动的觉醒，暴露了他在文本中如何去发现的方法。因此，他的著作把发明的笑与对准确的关注结合起来，即便比例不同，即便随着年月的更迭，那种准确性逐渐战胜了笑，（或许）是因为他的风格（比他的主题更重要）在稳定的科学系统的实践者中激起了反感，或是因为他要求清晰性的外科手术般的激情发展了，在他的最后两部书中变成了苦行僧般的清晰，甚至祛除了活脱脱的鉴赏。且不说这一变革，以及与他的著作和他的影子紧密相关的论战，他的著作的重要之处首先是这种罕见的惊诧的练习，然后被改造成“诞生”思想和历史的勤奋实践。[6]

他的那些“故事”，他称它们为“故事”，讲述了新的问题框架如何出现，如何得以确立。它们往往以惊诧的形式出现，就像在侦探小说中一样。比如，在18世纪的整个进程中，刑事法的逐渐自由化和多样化，由于军队和教育监督程序的多产，而被中断、颠倒、“吞噬”了。这些监督程序到处强行监狱的全景监视系统——出乎意料之外的一项发展。[7]你以为权力就是占用可孤立出来的、等级制的和法律的机器吗？不。权力是许多无名机制的扩张，这些机制在跨越制度和法律的同时把社会空间“规范化”。[8]你以为一种资产阶级道德把性作为一个秘密而隐藏起来了吗？不。忏悔的技术把性改造成了话语和真理的不知疲倦的生产者。[9]于是，在一本又一本书中，重点放在了对这些转向的分析上，这些转向打乱了已然构成的知识领域，甚至最有权威的人物（甚至马克思，甚至弗洛伊德），而产生出新的思维方式。不管这种分析导致了什么样的讨论，分析本身都不是以某一作者的个人思想为基础的，而是以历史本身所揭示出来的东西为基础的。福柯先生并不拿知识领域或预测或先见开玩笑；而是历史在嘲笑这些领域。历史在作弄那些把自己当作了意义主宰的目的论者们。历史的空洞乏义，一个嘲笑的夜游神，在讥讽学校校长的权威，从福柯本人那里撤回了一个总是凌驾于事物之上的“知识分子”的道德和教育角色。清晰来自总是活动的、总是惊人的一种注意，对不知不觉地展示给我们的事件的注意。

这种注意把哲学（对状况和含义的分析）与历史（事件和系统）结合在一起，对此，我们还必须加上这些著作奇怪的然而又常在的一个方面：其视觉性质。这些著作点缀着表格和图式。文本也带有景象和人物的节奏。《疯癫与文明》以愚人船的意象开始；[10]《词与物》以韦拉斯凯兹的“拉米纳一家”开始；[11]《规训与惩罚》以叙述达米安人的折磨开始，[12]如此等等。这些都是偶然的吗？是为了招徕读者吗？但每一本书都呈现了对意象的韵律

分析，在此基础上展开了区别该书的或然状况与形式含义的复杂研究。实际上，这些意象创造了文本。它们就像对福柯的一连串诱惑一样贯穿于文本的节奏。他在这些意象之中识别出了一种差异的不同场面，“理论”的黑太阳开始出现了。被忘却的理性系统在这些镜面上活动起来了。在段落或句子的层面上，引语也发挥着相同的作用；每一个都像一面镜子的一个碎片那样镶嵌在那里，它的价值不在于证明，而在于给人以惊诧之感——他者的火花。整个话语就这样从一个视像移向另一个视像。标志着话语前进节奏的步伐是一个视觉时刻，话语的前进在这个时刻找到支持，从这个时刻获得动力。分析常常为了清晰起见而从这里开始，以罗列名单（第一，第二，第三，第四……）和分类表格的形式，这些名单和表格仍然与视觉相关，仍然是意象或叙述意象使之发挥作用的那些因素。这些令人惊诧的意象于是起到了某种作用，首先是启发，然后是概括，类似于数学家审视之下的几何图形：就像向右倾斜的一个三角形，人们一眼就能看出一系列公式所展开的可能的或已经表明的属性。

这种视觉风格可能看起来奇怪。难道福柯没有发现这种全景机器就位于监视系统的中心吗？这个监视系统不是通过繁殖“能看见别人而不被别人看见”的技术而从监狱波及到所有社会规训部门了吗？[13]此外，他挖掘，他探索，追随这些技术进入知识最平和的领域，所有程序都基于忏悔和真理的生产，都为了突出技术。凭借这种技术，可见性把空间改造成了权力的操纵者。事实上，可见对他来说成了新的权力和知识赌注的角逐场。可见物已然是梅洛-庞蒂的一个重要场所，对福柯来说则构成了我们的基本选择的当代剧院。在这里，用于监督目的的空间与适于其他事件的警惕相遭遇。在发生无数次认识论战争的这个平台上，哲学把空间臣服于监督的那些系统与偶然相遇者在空间中产生的悖论对立起来；它反对全面铲平思想中偶然揭示的断裂。两种空间实

践在可见性的领域里发生冲突，一个是由规训而有序的空间，另一个是基于惊诧的空间。这场冲突使人想起希腊诸神在其天堂里的那些战斗，由此，“能看见别人而又不被别人看见”的那些技术被颠倒成为伦理生存的美学。

通过挖掘偶然性事件的含义，福柯发明了新的问题框架。他用他的每一本书提供了迄今尚未画出的一幅可能进行“别样思想”的地图。他就是吉尔·德勒兹以友好的尖锐批评所描写的那位“新的地图测绘者”。[14]这些地图展示了按不同问题的比例制造的工具。它们自身内部并未形成系统，而只是一系列文章（包括“尝试”性文章），总是与“能够使人摆脱自身”的那种“好奇”——那种惊诧——相关。[15]它们也因此构成了“包括各种可能的立场和功能”的一种“多元性”。[16]这种异质性不仅出现在它们所描写的区域之间（基于对疯癫的一种新疗法而诞生的一个理性系统，在同一个认识论构架内区别知识的领域，通过等级制的生产地点确定历史的编撰，学科权力的本质，把与男孩相关的性伦理颠倒成异性伦理），而且更根本地存在于被付诸实施的问题框架之中（制度性突破，同一个推理框架的不同形态化，技术的沉默逻辑，性作为道德活动的构成，等等）。这是产生于偶然相遇者的发明的“断裂实践”的问题。[17]由“大量的存在者”引发的事件又为每一幅精心勾画的地图增添了另一个可能性。这些地图中没有一幅规定思想的命运或真理。这些连续的地点并不是由将逐渐形成体系的某一观念的进步联系起来的，而是由一种普通的思维方式联系起来的。它们回答历史的嘲笑。它们证明我们有必要把这些偶然的事件一个接一个地刻写在知识的领域里；它们并未通过把所有话语同源化而把耀眼的断裂归回到影子之中。哲学的惊诧，其可能的发展极少受到如此的精心处理，其惊奇极少受到如此的尊敬。

政治活动也具有相同的风格。它并不为自身盗用历史的意

义。它并不构成一个策略，更不用说学说了。它以上面就文本的偶然性描写的同一种忠诚对事件做出反应。它以同一种严格的恒定性和准确性关注事件的发展，希望挖掘出那个"未思"的内涵，正是这个"未思"打破了既定秩序和公认学科的坐标。政治和社会时事的偶然发生，法国监狱里囚犯的状况，伊朗革命，波兰的镇压，以及许多其他独特的遭遇，都在福柯心中诱发出那种导致行动的惊诧。这些介入并不能保证比他的地图还成功——也不是在超越冲突之上的某处作为观念而提出来的。它们并不躲避生发它们自身的那个偶然过程。相反，它们的起点是一场运动，这场运动的伦理性质，如康德已经说过的，既不相关于看似可能的事物，也不相关于事实的规律。政治姿态也是一篇"文章"，尽可能清晰地写出来的、讲述那些发现的文章。这些发现是由于那种类似新闻记者式的好奇，对时代和世人的化身予以充分注意才成为可能的。因此，福柯的哲学发明，话语性的创建者，满怀同一种不知疲倦的对一个他者的历史的期待，再一次开始展开其历程，而这一次是在社会领域里。

注释：

① 行人(Passeur)：驱赶人或物跨越疆界或进入禁区的人。渡运者，字面意思是"过往者"。——英译者注

② *The Archaeology of Knowledge*, tr. A.M. Sheridan Smith (New York: Vintage, 1973), p.17.

③ *L'usage des plaisirs*, Vol.2, of *Histoire de la sexualité*(Paris: Gallimard, 1984), p.15.

④ "The Discourse on Language", [Translated of L'ordre du discours(Paris: Gallimard, 1971)], tr. Robert Swyer, in *The Archaeology of Knowledge*, p.217.

⑤ *The Order of Things* (New York: Vintage, 1973), p.xv.

⑥ See *The Birth of the Clinic*, tr. A.M. Sheridan Smith (New York: Vintage, 1975); The Birth of the Prison, the subtitle of *Discipline and Punish* (New York:

Vintage,1979);以及其他作品。此外,我认为,这两部著作是福柯的最重要“发明”。

⑦ *Discipline and Punish*.

⑧ 同上。

⑨ *The History of Sexuality. Volume I: An Introduction*, tr. Robert Hurley (New York: Pantheon, 1978).

⑩ *Madness and Civilization*, tr. Richard Howard (New York, Vintage, 1973), chapter 1, pp.3 – 37.

⑪ *The Order of Things*, chapter 1, "Las Meninas", pp.3 – 16.

⑫ *Discipline and Punish*, pp.3 – 5.

⑬ 同上, Part 3, chapter 3, "Panopticism," pp.195 – 228.

⑭ Gilles Deleuze, "Ecrivain non: un nouveau cartographe", *Critique*, vol. 31, no.343 (December 1974), pp.1207 – 1227.

⑮ *L'usage des plaisirs*, p.14.

⑯ "The Discourse on Language", p.231.

⑰ 同上, p.229。

福柯：当代与历史[①]

马克·波斯特　著
吴　琼　译

福柯在他的历史著作中首先提出了非连续性的主题。[②]这一点已是众所周知。而不为人知的是，他的著作也暗示了当代社会形态的非连续性，这一非连续性将重新确立历史学家与过去的关系，为历史学科指示出新的理论定位，并要求人们重新检视历史研究的合适主题。福柯的著作确立的是第二类非连续性，但对它的轮廓和重要性还缺乏足够的认识，也没有充分地理论化。

福柯探究的主题为重构历史的优先性提供了例证。精神错乱、语言、医学、惩罚、性——这些在历史学家的研究中一直是边缘的主题。福柯通过把它们置于历史阶段的中心而颠倒了历史学科基础的理论假设，这一颠倒的力量不仅源自于福柯著作本身的强力，而且源自于20世纪下半叶全面的社会转型，对于这一转型，我称之为"信息方式"。本文将探究这一主题，并审定它对于历史学科的价值。

无论如何，对福柯的作品对于历史学科的意义的估价，将取决于人们认定福柯的哪些文本代表着他的立场。当然，要在他的作品中找到一个基本的统一性是可能的。那一策略赋予作者以核心地位，而这恰恰是福柯本人所不敢苟同的立场。要想进行更富

有成果的阐释，首先就必须承认他的文本的主题和策略的多样性，这一多样性从最近几年英国人对他的作品做的许多研究中显示出的显著差异可以得到说明。雷马特和吉兰、大波兹、德雷弗斯和拉宾诺、斯马特、科辛和胡塞、拉奇曼、拉斯维斯基、我本人以及其他人在著作中都对福柯的作品的本质及其意义作出了迥然不同的解释。③

我对福柯的兴趣源自于我的这一观念，即马克思主义再也不能为社会批判理论提供基础。我越来越对历史唯物主义无法就现代社会的主导结构作出充分的解释，因而不足以作为社会批评家和历史学家的指南而感到不安。不过，马克思主义的批评之所以常常搁浅，是因为：（1）它们无法以恰当的复杂性对历史领域（通常是政治领域）作出充分的说明，后者是生产方式理论所无法解释的；（2）它们不能提供一个认识论的立场，这一立场应承认马克思主义的分析能力只能存在于一定的范围之内。在我看来，《规训与惩罚》以及福柯70年代以后的相关作品逐渐克服了历史唯物主义的批评在这两方面的习惯性局限。

《规训与惩罚》的伟大成就就在于对现代社会的主导结构进行了历史的理论化和分析，这一点超出了传统马克思主义的生产方式观点所开辟的研究范围。对于马克思主义的历史学家而言，自《规训与惩罚》之后，想坚持认为惟有他们能够对自由制度进行批判——既揭示它们的主导结构，又揭示它们的历史特殊性——已不再可能了。福柯的监狱史既动摇了自由主义的这样一种观点，即监狱是人类的一大进步，它优越于以前的一切惩罚体系，同时也动摇了马克思主义的观点，即认为监狱不过是生产方式的附属产物。《规训与惩罚》揭示了现代监狱主导的特殊话语实践，福柯使用的术语是“权力工艺学”，亦即社会的主导结构，它是用生产方式范畴理解现代历史时所看不见的。

正如福柯在说明监狱特殊的主导体系时所宣称的，用马克思

主义的历史观点是无法分析圆形监狱的，因为马克思主义的异化和剥削范畴只适合于说明涉及劳动行为的主导结构的特征。马克思主义的话语在认识其他形式的主导结构时，也必须它们是植根于劳动的主导结构之中的。马克思主义的历史的这一局限并不必然地是致命的不足，因为仅仅能说明研究对象的特殊方面是所有理论视角的特征。马克思主义的理论用来探讨劳动实践的方式（例如劳动者无法认识到自身的阶级利益的“虚假意识”理论）也存在问题。但是，这些问题可以通过修正理论本身得到纠正；它们还不能动摇理论自身的启示价值。

历史唯物主义的这些十分麻烦的难题并不完全是源自于它用来批判资本主义的劳动体制的特殊范畴，而源自于马克思主义的理论试图主宰历史领域的方式。当马克思声称劳动阶级在普遍受苦的时候，当他主张实践领域而不是劳动领域属于上层建筑的时候，他就是在对历史领域进行总体化，而不恰当地排除了其他的批判角度。简言之，他的确是把所有的主导结构都归约到了劳动层面。通过将历史领域总体化，马克思主义就在理论层面上把历史引入了一个主导形式，而与它所极力主张的人类解放的旨趣正好相冲突。

一个认为理论根源于社会世界并要受实践制约的理论家怎么可能进而在自我反思中又自食其言，装模作样地把自己的观点抬高为普遍科学的真理呢？马克思一方面坚持认为他的理论是根源于劳动阶级的观点，而同时又强调说源自于这一观点的立场具有普遍的特征。马克思无法始终如一地认为历史唯物主义的认识是有条件的、特殊的和有限的，这一点正是其理论滑向德里达描述西方哲学传统时说的“逻各斯中心主义”的源泉，④是它退回到诉求确定的真理，或者换句话说，挪用理性的剩余价值的理论原因。这一后退对于批判理论、马克思主义的历史编纂以及社会主义的实践而言是意味深远的。

历史唯物主义提出的人类解放的旨趣只有在诸如福柯所主张的非总体化的理论立场下———种严格地限定文本的真理诉求的理论苦行主义——才能得以维持。有两点约束是尤为重要的：(1) 历史学家公开表明他或她的政治倾向；(2) 历史学家的文本不能损害所研究的领域的意义。《规训与惩罚》举例说明了这两种自我限制的原则，尽管它对第一条原则的论述远不如第二条那么充分，它甚至认为第二条原则中存在一些关键点，文本就是在这里同总体化进行调情。

在《福柯、马克思主义与历史》中，我详尽地说明了《规训与惩罚》是如何对与这些自我限制的原则相关联的历史领域进行非总体化的。[5]在这里，我将讨论另一部作品，即福柯的论文《什么是启蒙》。接着我将回过头来阐述福柯著作的一个特征，这一特征是有关重构和语言相关的历史领域的。我将通过对比福柯和马克思的立场来说明这一点。

福柯的短文《什么是启蒙》显然是他的立场的一个浓缩论述。它所概述的完全是一种新的批评理论（福柯不愿意对其进行"理论化"），一种试图超越现存的各种立场如法兰克福学派的立场的局限的理论。回到康德，尤其是回到他的《什么是启蒙》，本身就标志着对批评理论的基本前提的重新考察，特别是意味着福柯为区分他和于尔根·哈贝马斯的立场而做的努力。也许对于新法国理论的追随者而言，最为令人吃惊的莫过于福柯在《什么是启蒙》中的意愿，即想要证明当代理论中某些启蒙运动时期的思想策略的价值。

回到康德并进而回到启蒙运动，也与让-弗朗西斯·利奥塔的最新著作有着某种联系。[6]和福柯一样，利奥塔也考察了康德的一篇"较小的"历史论文，这就是《科际之争》。[7]利奥塔力图为认识的多样性和非总体化论争的积极价值找到一个逻辑的支撑基础。利奥塔用"习语"和后来的"延异"概念来标识总体理论

的雄心所无法逾越的各话语之间的边界。福柯的目标与利奥塔相似，但这一目标所涉及的范围要比后者的更为广泛，也更多地具有政治上的渊源。对福柯和利奥塔的最新著作做详尽的比较可以揭示出两者间有趣的相似性和不同点。

福柯在《什么是启蒙》中对他自己的目标在启蒙运动中的缘起问题有着极其敏感的意识。他在那里发现了某些旨趣，但他不想把他的著作过于紧密地和18世纪的思想家联系在一起。他抱怨说，有太多的人在争论的时候只持有一面之词。他尖锐地攻击那些“勒索者”，他们之所以这么做，是因为他们把话语限制在“一个过分简单和武断的选择”之中。[8]福柯对这一论题缺乏耐心主要是因为一个没有解决的难题，而这个问题恰好是他的论文的核心。这一至关重要的东西与他的起源理论在现时代——既在伦理的方面，也在政治的方面——的策略有关，然而，他没有充分地断言现代与过去的关系。

福柯从启蒙运动尤其是康德的理论中抽出了自我的构成问题，并把这一问题与康德的“敢于认识”联系在一起。他论证说，康德为哲学引入了新的东西，使“公众”的自由问题与以“对历史的反思和对他在写作以及因为这一写作而成为的特殊时刻的特殊分析”来进行认识联系在了一起（《什么是启蒙》第38页）。换言之，把自己建构为认识主体的能力与当代人的介入和人们对现在与过去的关系的评价有关。在这一表述的其他地方，福柯还会仿效康德的成果。（根据福柯对不幸受到干扰的自我建构的历史的说法，分析康德对与现代性的历史有关的问题的表述是尤其重要的。）福柯谨慎地把他对康德的得益划定在一个特殊的命题范围内，而这一命题并不是康德主要著作的特征。说福柯已经成了康德的信徒，而不是一位哲学家，这一指控可谓是不着边际。那么，他为什么要对“勒索”大惊小怪？

首先，福柯对“哲学家”这个名头总感到有点别扭。毕竟，

他早期的许多作品全心沉浸于对人文主义的理性主义的批判之中。从《疯癫与文明》到《事物的秩序》，他都处于一种知识潮流中，这一潮流是由对启蒙运动的反动激发的。在《什么是启蒙》中，福柯区分了人文主义与启蒙运动——这一区分并不是每个人都会同意的——而对前者保留了他的批评：

> 人文主义……可以被我们自己在自律中批判和永久创造的原则所推翻，这一原则就存在于启蒙运动所具有的历史意识的中心。从这一观点出发，我倾向于在一种紧张关系中而不是在同一性中来看待启蒙运动和人文主义。(44 页)

对启蒙运动的这一界定并不为人们广泛接受，但却是值得讨论的。

干扰福柯放心地挪用启蒙运动的另一个因素与他和哈贝马斯的关系有关。在《交往行为理论》[9]、《现代性与后现代性》[10]和《神话与启蒙运动的纠葛》[11]这些新作中，哈贝马斯就理性主义的问题为启蒙运动进行辩护，以反击福柯这样的思想家的攻击。在哈贝马斯看来，社会解放的目标若是超出了启蒙运动的理性所贯穿的整个政治生活和日常生活的范围就是不可能的。在《现代性与后现代性》中，他在启蒙运动的基础上为现代性辩护，并攻击后现代性，认为后者会导向保守主义。在《神话与启蒙运动的纠葛》中，他指责德里达和福柯对启蒙运动的批判有着表面的相似性，一方面，他指出他们的批判是霍克海默和阿多诺的继续，[12]另一方面，他又证明说，后一类思想家的悲观主义是可以修复的，而前一类的悲观主义则不可能。

在《交往行为理论》中，哈贝马斯在这一问题上的立场发生了重要的变化。现在，哈贝马斯承认，对启蒙运动的辩护必须加以修正：再也不能以具有意识特征的理性作为辩护的基础。相

反，启蒙运动的理性必须通过把它转换成一种语言学模式来得到辩护。哈贝马斯把理性界定为运用某一语言的、社会的框架进行言说的能力。这一"理想的言说境遇"可理论地表述为人类进化的一个阶段。人类，至少是西方社会，现在有能力提出建构"理想的言说境遇"的目标，因而也有能力提出建立一个解放的社会的目标。[13]在更新近的著作中，哈贝马斯更充分地阐述了理性概念的语言学特征。

有人以一种似是而非的方式阅读《交往行为理论》，这一方式表明，与表面上显示的不同，哈贝马斯与利奥塔和福柯的立场其实十分接近。尽管交往理性假定了普遍同意的目标，而这一目标是利奥塔和福柯都不可能认同的，但这一假定也包括了差异的时刻。在哈贝马斯的话语中，言说者必须能够和另一个言说者的前提进行对抗，为的是让理性在交往中发挥作用。佩里·安德森在最近的评述哈贝马斯的文章中支持了对《交往行为理论》的这一阅读。在此，哈贝马斯不承认他在语言学的普遍同意的基础上对理性的捍卫将导向"一个完全透明的社会"。相反，他声称，普遍同意的获得可"借助对有效诉求的批评，因此不会和生活形式与利益的多元性发生冲突"。[14]哈贝马斯对交往中的批评的强调使得他接近于利奥塔的"延异"观点和福柯的对抗性的自我建构的观点，后者得益于康德颇多。福柯的"自我作为自律主体的建构"（《什么是启蒙》42页）的观点与哈贝马斯的交往理性作为一种批评的言说活动的观点有着相当的相似性。福柯和哈贝马斯的思想的另一个相似之处，就是他们都提出了与人类解放的目标有关的思想。

然而，他们在思想上的主要分歧与历史构架问题有关。哈贝马斯这位辩证法家把交往理性的观点置于人类总体进化的语境之内。简言之，他的立场是目的论的。而福柯这位谱系学家把他的立场立足于一种非总体化的、与现代的对抗中。在历史构架的问

题上，哈贝马斯退回到了认识确定性的假定：这位批评理论家必须能够重构整个的过去。福柯的立场对批评家的要求要温和得多：他或她只要敢于在与现代的主导结构相对立的政治结构中认识或建构他或她自己。因此，在抛弃传统的、本质主义的、把主体看作认识的核心的观点上，福柯的立场比哈贝马斯走得更远。

然而，在挪用启蒙运动的方面，至关重要的理论问题就是如何变革现实。福柯有力地证明了一种新的批评方式，他称之为“有限姿态”。这一新的批评将力求确定什么是可能的，什么是不可能的。福柯的论点在许多方面更为接近于马克思，而不是康德。康德确定了理性不能做什么，由此来反对形而上学话语的早期形式。经过康德的哲学清洗之后，理性的能力依然存在，但却是通过根源于普遍的纯粹理性的先验演绎策略被确定的。相比之下，马克思和福柯都把时间的限制置于理性之上，通过时间的偶然性和当下性来限定理性。理性的局限是由思想者的有限性、由他或她的处境决定的。

另外，马克思和福柯都把批评的任务定位于——尽管方式有所不同——“积极的”进攻。福柯对这一问题的清晰论述莫过于在《什么是启蒙》中。他把批评的目标同自由劳动联系在一起：理性可以揭露普遍性的托词，揭示社会形式与文化形式的边界，并能指出还未与社会主导结构发生联系的可选择形式的可能性。福柯在相当程度上超越马克思的地方在于他为进攻性的当代批评与自我的建构之间建立了一种联系。福柯比马克思更为明确地主张历史写作既是自我确定的形式，又是一种社会批判的实践。用福柯的话来说：

我的意思是，这一在我们自身的局限内所做的工作一方面必须向历史研究的领域敞开，另一方面又必须让自己接受现实尤其是当代现实的检验，既把握变化在什么地方是可能

的和可欲望的，又确定这一变化应该采取的确定形式。（46页）

从许多方面说，马克思都是启蒙运动的后裔，他认为，当代批评不是由批评家自我建构的偶然性主宰的。相反，马克思承认辩证法的普遍有效性，这一假定乃是本质主义的理性主义主题的变体。

《什么是启蒙》综合了福柯70年代初期以来的著作中的两个主题。《规训与惩罚》和《性史》第一卷通过提供非总体化的特殊话语/实践的历史而提出了对主导形式的批判。接着，福柯探索了自我建构的问题，并在《性史》第二三卷中对这一主题进行了研究。但是，直到《什么是启蒙》一文中，福柯才勾勒了这两条研究思路之间的联系。《规训与惩罚》中提出的那一个不可思议的论断，即福柯的历史就是当代史，直到现在才变得清晰起来。批评——历史写作是其中的一种形式——应从批评家的自我建构开始，这一自我建构的发生要通过对人的偶然性的确认，同时还需要承认社会主导形式是偶然的。福柯的公式值得在此重复一下：

因此，我认为，适合于我们自己的批评本体论的哲学精神的特征就是对局限作历史的—实践的检验，这是我们可以超越的，因而也是我们自己对作为自由存在的自身应当做的工作。（47页）

福柯的新历史的弱点就在于历史学著作的一般性的难题，福柯意识到并承认了这一难题的存在，但却无法完全解决。历史学家的著作一开始就必须认识到他或她的偶然性，继而必须建构其作为历史学家的自我。历史学家的著作根本上是一种自我检测。

由于内在的兴趣要优越于重构过去的劳作，历史学家必然要屈从于社会决定因素的盲点。历史写作是根基于对局限的内部探究的，因而它对社会主导形式的外部探究的策略缺乏系统性，缺乏对决定个体的偶然性的一般结构的把握。福柯通过勾画出他认作其问题框架的“一般性”的东西来同这一难题作斗争：

> 必须把这一哲学态度理解为是多种研究的劳作……这一研究同对历史的独特形式的界定有着理论上的一致性，在这些独特形式中，我们与对象、与他人、与我们自己的关系的一般性将成为问题框架。(50页)

在此，福柯认为，历史写作——尽管在范围上是“专题性的”或者说是有限制的——包含着巨大的理论问题。福柯的立场中存在的问题，就在于他在比较历史学家与他或她自己的关系时抬高了历史学家与他人和对象的关系。

历史学家的部分偶然处境就是他或她力图在其中建构自我的世界。不过，在福柯的论文中，并没有尝试说明这一世界的一般形态的特征，或者更确切地说，没有试图确定赋予历史学家的研究以力量的社会世界的特殊性。读者在福柯的文本中所面对的是一个有着多样的主导形式和多样的反主导形式的世界。人们找不到对偶然的当代性的某一特殊特征的认识，这一认识将使诸如福柯提出的历史编纂的相关形式成为可能。

我确信，过去的几年里已经出现了一些新的语言体验，我称之为信息方式，并且这些语言体验力图对社会世界进行非总体化，为一个福柯这样的非中心化的历史编纂形式提供推动力。我还确信，对信息方式的明确认识和分析将为福柯著作的主线提供额外的力量，赋予它在其他地方所缺乏的力量。正如我们所看到的，他的立场仍受到这样的指责，即它产生了任意的目标，它的

难题使得它不可能为一般价值和它的结论的应用性提供证明。

通过结合信息方式的角度来坚固福柯的立场的另一种力量可以用几句话来加以简短的说明。在当代社会空间内，自我建构的问题框架必须能解释电子传媒的交流。这些交流方式正在逐渐取代面对面和文字交流的方式。在今天，电视接替了先前时代的忏悔和治疗形式的位置。在观看的行为中，电视是一种复杂的现象，在那里，长篇的连续剧和新闻联播、广告以及在录象机上播放的电影对交流问题的影响迥然不同。在广告中，观看者被视听修辞学塑造成了消费主体，漂浮的能指与商品发生关联不是通过其与观众的固有关系，而是通过同时刻印在主体的幻想中的未满足的欲望的逻辑，以及已经存在在那里的社会秩序的限制。

在电子邮件和远程电信会议的情况中,[15]时间与空间的距离连续地在话语中把主体建构为他或她自己。电子传媒强化了交流的“人工性”，并把写作的延异扩展到了极致。自我建构被建构成了交流的结构。由于信息方式，主体的问题不再局限于意识与结构的对立。相反，主体成了一个多样性的自我构成，有人把这一构成看作是电视广告的接受者，另一些人把它看作是自动言说者的操作者，还有人则把它看作是小说的读者，如此等等。福柯的自我建构的问题框架是信息方式的合适策略，它在那一语境中可找到最广泛的领域。

福柯不愿意把社会世界的特征问题化，这无疑是因为马克思主义者所提供的特征化的失败和这一失败的认识论意义。[16]但是，生产方式理论在各个方面所陷入的僵局和内在于把社会世界特征化的目的中的总体化的危险并不是充足的理由。对社会世界进行非总体化的分析——这可以界定出我们社会空间中出现的结构——仍然是可能的和必要的。因为若是没有这种分析，福柯就无法区分康德和他自己的境遇的差异，并因此就难以回到康德——因为结果会出现立场的认同。不过，如果福柯已经从与康德的时

代的差异方面界定了他的时代（后现代与现代，信息方式与生产方式），立场混淆的危险就有可能消失，回到康德就会成为一笔有益的交易，人们就不会屈从于任何的“勒索”。

因此，在历史学家的主体性和话语建构的时刻，对历史学家的社会世界的特征进行理论化——尽管是暂时的——还是必要的。扼要地说，这一努力的益处有两点：能给历史学家的处境提供特殊性和差异，并赋予他或她的进攻性研究以一般性。下面，我将通过对比马克思和福柯来说明这些主题，并证明信息方式理论是如何增强这两人的历史角度的。

马克思把历史领域建构为一种主导的行为，尤其是劳动行为。相反，福柯则赋予话语这种语言形式以优先性，但并没有由此切断话语与实践的关系。福柯是在法国结构主义处于强势的语境中进行这一图式转换的。结构主义者不仅突出了语言学现象的主导地位，而且还倾向于把人文科学的整个领域归约为语言。福柯并不同意结构主义的语言总体化，而是强调了话语/实践这一对立双方的地位，由此来避免形式主义的危险。然而，问题在于，他承认向语言的图式转换，而没有对促成这一转换的社会因素（如信息方式）提出质询。

马克思把研究领域从政治转向了劳动，他不仅认为劳动还没有被充分地理论化，而且认为当前的社会形态应把劳动当作一个问题加以注意，因为资本主义的变革就在劳动过程方面。福柯的研究领域则从劳动转向了话语，但没有对当代领域问题化语言的方式做严格的考察。他局部地把语言转向加以语境化，因为他注意到了人文科学在主导结构中的位置这一尼采式的主题，他极其成功地更新了这一主题。但是他从没有详细地考察当代领域的语言学体验的急剧变革。结果，他的文本无法充分地揭示它们具有有力的社会力量，能证明把语言强调为历史研究之焦点的合理性。

我一直在运用“信息方式”的概念，以完成上面的目的。我运用这一术语不是为了指谓一个新的历史时期，例如“信息时代”。若是以那种方式把信息方式概念化，那这一概念就会把研究范围总体化，就会重新导入纠缠马克思的生产方式概念的难题。我用信息方式概念来指谓语言学体验的领域，这一领域的基本结构关系像生产方式一样将随着时代的变化而变化。但是马克思的生产方式概念在运用过程中总是会从一个方面滑向另一个方面，前者设定不同时代的生产方式将有所不同，后者则认为现时代（资本主义）作为一种社会体系是由生产力和生产关系决定的。单纯的理论观察发现：所有社会都包含有结构，人类正是通过这些结构来生产客体，以满足他们的需要。这一发现被转换成一种简约的总体化，把历史领域集中在生产体系之内。这一理论滑动在信息方式概念的发展中必须避免。那一范畴不能以这种方式理论化，好像现时代能够以信息方式取代生产方式。

扩大历史领域的研究的需要——它是由信息方式形成的——既源自于历史唯物主义无法对语言理论作出说明（以及其他的立场，如马克斯·韦伯的），也源自于20世纪的语言学体验中出现的根本变化。由于篇幅所限，我将只讨论第二个方面。真正的信息方式理论尤其要依赖于构想语言语境的方式。实际上，20世纪的人文科学已经同社会控制体系联系在了一起。生产方式在最近几年由于信息处理系统的引入实际上已经发生了重大的改变。但是，这些语境的变化都不足以作为扩展信息方式概念的出发点，因为它们无法解决社会关系中语言的位置这个一般问题。简而言之，它们无法说明语言与行为的关系理论。

信息方式理论必须考虑对语言的表征性、意向性和明晰性进行批判，近十几年来，这些批判已经以各种各样的方式存在着。结构主义者不是从语言言说者的意识而是从存在于分析的共时层面的二元对立体系中获得其意义的。[17]符号学家证明说，意义能

够在社会空间中"漂浮"，并以与它们的"效用"或指涉性不相一致的方式和对象关联着。[18]解构主义者则竭力为口头语言的"文本性"和意图与话语之间的系统鸿沟进行辩解。[19]言语行为理论家则强调言语的表述方面，否认陈述可归约为真理的功能。[20]巴赫金揭示了语言的对话维度，认为在对话中，众声喧哗和意义多元会瓦解语义稳定性的幻觉。[21]这每一种立场都包含着对实证主义和形式主义的有力反驳。

无论这些"后理性主义"的语言理论多么有价值，它们都不能在时间层面上为历史学家提供构成语言学领域的结构变化的原则。[22]上述的大部分立场都对语境问题提出了有启发性的分析角度，但它们无法说明自己内在的复杂性和差异。我这么说的意思是它们都没有说明当代事态中的语言学体验的独特性。它们的范畴在把握语言时倾向于采取这样一种方式，即把语言看作是一种在结构上没有变化的现象。对于信息方式理论来说，所需要的是一套能为历史差异分析提供准备的范畴。

这一重大的理论任务在这样一篇短文中是不可能完成的。但是，我想特别地说明一下最近出现并需要进行理论阐述和历史分析的种种语言学现象。如果能够把16世纪发明的印刷机变换成语言学体验，那么20世纪的电子信息存储和传送形式就也能如此。大型的语言交换机现在已经运用于时空的超大距离了。电话、收音机、电视以及计算机在激励着分散于各地的交流群体。尽管这一过程开始于印刷术，但我们还是可以问一下，新的传媒是否能够通过如此急速地扩大远距离的传播过程来使社会互动发生质的改变。我认为，当主体的大部分交流体验是由电子话语/实践来传输时，主体的建构方式是有所不同的。福柯在最后几年一直致力于主体的建构问题；我们必须把他的计划扩展到包括信息方式。

电子传媒的一个结构特征——正是这一特征使得它不同于印

刷术——就在于其复杂的多方向性。印刷品要从一个始源处向外传送能指；计算机则是从各处收集能指。印刷品能扩大交流主体或文本的"影响"；计算机则使能指的接受者能够监控发送者。权力的中心成了全景展示的收件人，它的"记忆"是一种新的主导结构。例如，洛杉矶的老板可以通过进入他的电脑了解他的客户的行为的信息，并能让其他老板共享，不过要付费。[23]交流体验已经发生了变化：电子传媒激励着分散各地的人群，但同时也能为监视提供便利。

市场也发生了变化。符号学家如鲍德里亚已经分析了广告的指谓结构，强调了能指与其随后对商品的再语码化之间的分离。电子传媒推进了这一过程。对于观看的主体——他是由商业修辞结构而成的——而言，任何东西都可以与别的东西发生联系。里根总统是最卓越的传媒人物，他力图把对纳粹党卫军（SS）墓地的一次参观同美国与西德联盟联系在一起。他感到惊奇的是，许多群体高举着与和解活动相冲突的墓地的能指。在此有密切关系的不仅有对交流社会的抵抗——它的"数据存储"把SS读作杀人犯——而且有里根对信息方式的新结构的再次立法，在那里，意义被发送者操纵着。并且，依据新的信息方式来分析劳动和休闲也是有必要的。

计算机与使用者的关系需要研究。使用计算机不同于在一张白纸上写字。首先，屏幕上模拟、发光的象素不同于墨水或石墨的印迹。它们是"非物质的"，[24]而不是死气沉沉的踪迹。使用者的心灵面对的不是物质的抵抗，而是占据新的本体位置的屏幕：计算机屏幕上的半物质、半观念的文本和言说者的话语一样容易消失，并会瞬间就集中或改变。因此个体在计算机上是通过与一个"客体"的互动来创造文本，后者与其说犹如一张白纸，不如说犹如作者的大脑。

其次，计算机可能就是大脑，就是说，它能够存取类似于记

忆但容量远为增大的数据库。原则上，计算机能够利用全世界的文本资料，实际上是使使用者的记忆发生转换。另外，计算机还能够在会话中取代言说者的位置。除了控制机器之外，计算机还能够取代人进行交流活动。传统的笛卡尔哲学把人类主体看作是在自然世界里行动的言说者，这一观点现在必须加以修正，以说明这些新的“代理人”。

电子交流手段突破了信息的时空限制，实施信息和行为监控，完成自动生产的过程，使某些工作非专业化，使能指漂浮在与指涉物的关系中，成为某些形式的社会关系的替代物，在作者与文本之间提供新的关系，无限地扩展人类记忆，并由此动摇笛卡尔哲学的主体与客体的本体论。在这些方面，“现实”是在传媒的“非现实”的维度被建构的，在这一领域中，不再有纯粹的行为，只有语言学意义上的转换性的再现，亦即“行为”本身。

这里所说的新信息方式的这些特征还仅仅是一个大概的轮廓。甚至在这一初步的形式中，它们也只是描写了语言学体验的某一突出的新特征，这一特征对于社会世界包括全部新的主导结构的重构具有无法估量的意义。历史学家以自由主义、马克思主义或其他形式的立场提出人类解放的目标，他们必须关注信息方式的分析，因为生产方式理论对这一目标很少有所帮助。

注释：

① 选自 Journal of Dramatic Theory and Criticism, 1987－88, no.8, pp.105－121。

② Allan Megill 读了这篇论文并提供了有价值的评论。

③ Charles Lemert and Garth Gillan, *Michel Foucault: Social Theory as Transgression*(New York: Columbia University Press, 1982); Pamela Major Poetzl, *Michel Foucault's Archaeology of Western Culture*(Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1983); Hubert Dreyfus and Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*(Chicago: University of Chicago Press, 1982); Barry Smart,

Foucault, Marxism and Critique(London: Routledge and Kegan Paul, 1983); John Rajchman, *Michel Foucault*(New York: Columbia University Press, 1984); Mark Cousins and Althar Hussain, *Michel Foucault*(New York: St. Martin's Press, 1984); and Karl Racevskis, *Michel Foucault and the Subversion of Intellect*(Ithaca: Cornell University Press, 1983); Mark Poster, *Foucault, Marxism and History*(New York: Basil Blackwell, 1985).

④ 见 Jacques Derrida, *Of Grammatology*, trans. Gayatri C. Spivak(Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1976)。

⑤ 我的著作，*Foucault, Marxism and History*，对这个问题给予了大量的关注。参见该书第四章。

⑥特别见 *Le Différand*(Paris: Les Editions de minuit, 1983)。

⑦ 见 "Judiciousness in Dispute or, Kant after Marx,"法文发表时题为"Judicieux dans le différand," in Jacques Derrida, et al., *La Faculté de juger*(Paris: Les Editions de minuit, 1985)。也见 "Philosophy of phrases"，未发表的手稿。

⑧ Michel Foucault, "What Is Enlightenment?" trans. Catherine Porter, in *The Foucault Reader*, ed. Paul Rabinow(New York: Pantheon, 1984),43. 后面提到此文简称为 "Enlightenment"。

⑨ Jurgen Habermas, *The Theory of Communicative Action*, trans. Thomas McCarthy(Boston: Beacon Press, 1984).

⑩ Habermas, *New German Critique*, No. 22(Winter 1981):3 – 18.

⑪ Habermas, *New German Critique*, No.26(Spring/Summer 1982):13 – 30.

⑫见 Max Horkheimer and Theodor Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, trans. John Cumming(New York: Seabury, 1972).

⑬ *Communication and the Evolution of Society* 中出现了。(Boston: Beacon Press, 1979)。这个德语文本出版于 1976 年。

⑭ "Jurgen Habermas: a philosophico – Political Profile", *New Left Review*, 110. 151(May – June 1985): 94.

⑮我产生这个思路是受惠于 Andrew Feenberg 和 Rob Kling。

⑯这也即是说,革命主体和革命理论主体不可能是普遍解放计划的基础。

⑰ 或许同这个立场有关的最令人感兴趣的文本是 Roland Rarthes, *The*

Fashion system, trans. M. Ward and Richard Howard (New York: Hill and Wang, 1983)。

⑱见 Jean Baudrillard, *The Mirror of Production*, trans. Mark Poster (St. Louis: Telos Press, 1975)。

⑲ 见 Derrida, *Of Grammatology*。

⑳ 见 J. L. Austin, *How to Do Things with Words* (Cambridge: Harvard University press, 1962)。

㉑ M. M. Bakhtin, *The dialogic Imaginatin*, trans. Michael Holquist (Austin: University of Texas Press, 1981).

㉒ 对于不同的意见,见 Dominick Lacapra, *Rethinking Intellectual History* (ithaca: Cornell University Press, 1983)。

㉓ Gary Marx. "The New Surveillance," *Technology Review* (may – June 1985): 43 – 48.

㉔ Jean – Francois Lyotard 为他 1985 年的 Beauborg 展览杜撰了这个词。

偏　袒

罗兰·巴特　著
吴　琼　译

人类习俗是可变的：这是从希罗多德到蒙田和伏尔泰的古典人道主义的一致看法。但确切地说：人类习俗与人类本质由此而被谨慎地分离了，即作为某一永恒实体的偶然属性，人类习俗一方面是无时间性的，而另一方面又具有历史的或地理的相对性；要描述残酷或宽厚的不同方面，就得承认残酷或宽厚具有某种本质，结果也就得忽略它们的诸多变化；在古典的领域，相对性从不会引起不安，因为它不是无限的；它会即时地终止于事物的不变的中心：它可以让人放心，而不会引起不安。

今天，由于费弗尔这样的历史学家和莫斯这样的人种学家的努力，我们已开始认识到：不仅人类习俗，就连人类生活的基本行为，都是历史对象；无论如何，我们都必须依据所考察的每一社会来重新界定那些由于其自然特性而被认为自然而然的事实。历史学家和人种学家描述过去或边远社会的基本行为——诸如饮食、睡眠、行走或死亡——之日，所开始的无疑是一次伟大的（但还未被利用）征服，他们认为这些行为是可变的，它们不仅存在于这些社会的死刑执行法令中，而且存在于制定法令的人类意图中，当然也存在于人的生物本性中（我所说的是西美尔和费

弗尔对视觉与听觉敏锐性的历史多样性的思考)。我们可以把这一征服界定为是一种人种学观点向文明社会的侵入；当然，越是把这一观点引入与观察者紧密联系的社会中，所引发的困难就越大：因为这时，惟一的问题就是他与自己的距离。

米歇尔·福柯的《疯癫史》在现代人种学或者说人种学历史的这一征服运动中应当占有一席之地（尽管正如我马上就要说明的，这一点也被遗忘了)：吕西安·费弗尔肯定会欣赏这部大胆创新之作，因为它把一个“自然”的断片还原到历史之中，将我们迄今认作的一种医学现象即疯癫转换为一种文明现象。假如我们愿意正视疯癫的历史，我们无疑也会这么看，即仿佛它与霍乱或瘟疫的历史具有相似性；我们还会描述过去几百年的科学努力，医学科学起步之初的蹒跚步伐，一直到当今精神病学的启蒙；我们还会依据这一医学历史提出一种道德进步的观点，这一道德进步的各个阶段先是体现于将疯癫者与罪犯区分开来，进而是皮耐尔把疯癫者从锁链中解放出来，然后是现代医生为倾听和理解他的患者而作的努力。这一神话式的观点（之所以是神话的，因为它打消了我们的疑虑）根本不是米歇尔·福柯的：如他自己所说，他并不是要以一种实证的体例写作一部疯癫史——从一开始他就拒绝将疯癫当作一种病情学的事实看待，后一种情况始终存在着，科学对于它的研究一代又一代以来一直在发生着变化。实际上，福柯根本没有界定疯癫；疯癫并非认识对象，它的历史有待重新发现；有人可能转而会说，疯癫本身就是这样一种认识：疯癫不是一种疾病，它是一种在不同阶段游移不定、也许异质的意义；福柯把疯癫仅仅看作是一种功能性的现实：在他看来，疯癫是一种由理性和非理性、观察者和被观察者共同造就的纯粹功能。而且观察者（理性的人）根本不具有胜过被观察者（疯癫者）的客观优越性。因而，想借古代的名义为痴呆找到现代的名称完全是徒劳。

这是对我们的知识传统的第一次冲击；福柯的方法既带有极端的科学辨别力，又保持有对“科学”的极端的距离。因为一方面，在这本名义上不是由各时代的文献编辑而成的著作中，其实什么也没有发生；如果我们断定疯癫仅仅就是常说的那种情况（以及我们所能断定的其他情况，因为对应于有关疯癫的理性话语，根本就不存在有关理性的疯癫话语），那这一说法就必须从字面上加以对待，而不是看作一种有关我们现在终于认识到其真理的现象的过时版本；而另一方面，这位历史学家在此研究的是一个客体，他深思熟虑地以插入语的方式概括了它的客观特征；他不仅描述了各种各样的集体性表征（历史上人们还很少这么做），而且还宣称，若是所说不假，那这些表征就会以某种方式损害其对象。我们不能脱离理性的人的观点接近疯癫（然而，这并不意味着这些观点是虚假的），因此，无论是在（科学）事实方面，还是在（神话）意象方面，我们都找不到疯癫的历史事实：只有在理性与非理性相互建构的对话层面上，我们才能做到这一点，尽管我们必须记住，这一对话是捏造的：它包含着巨大的沉默，疯癫的沉默：因为疯癫根本不拥有用于言说理性的元语言。总之，米歇尔·福柯既拒绝将疯癫建构为医学对象，也拒绝将其建构为集体的幻觉；他的方法既非实证主义的，亦非神话学的；严格地说，他甚至不愿将疯癫的事实从它的病情学方面转向人们已经形成的纯粹表征方面；他一直在把疯癫的事实等同于疯癫中一种既广泛又异质的现实：它是由理性和非理性共同形成的。现在，这一转向在历史上和认识论上都已经产生了重要的结果。

疯癫作为一种医学现象的历史必定是病情学的：是医学的一般——也是辉煌的——历史中平淡的一章。另一方面，理性/非理性的历史整个地就是搬弄特殊的历史社会的所有材料的历史；

可笑的是，这一“非物质性的”历史同时也能满足我们现代人对于一种总体史的要求，唯物主义的历史学家或思想家就是诉诸于这种总体史，但常常又不想真正地尊重它。由于理性的人对疯癫做的建构性的考察很快就被看作仅仅是其实践的一个组成部分：疯癫的命运与社会对于劳动的需求，总而言之，与经济息息相关；这一关联并不必然地是有原因的，在那个词不严格的意义上说：与这些需求同时发生的东西本质上就是那形成需求的各种表征，并且在这些表征中间——很长时间里，它们是一些道德表征——存在着疯癫的意象；疯癫的历史常常与劳动、贫穷、懒惰以及非生产等的观念史相伴随。米歇尔·福柯极其认真地描述了同一社会内同时存在的各种疯癫意象和经济状况，这无疑属于真正唯物主义的传统；但是，这一传统被——恰当地——超越的地方，就在于这样一个事实，即疯癫不是作为结果被提供的：人们在某一刺激下既能生产解决办法又能生产符号；经济事件（例如失业以及对它的各种补救措施）会直接在一个意义结构中获得其位置，这一结构极有可能先于它们而存在；我们不能说是需求创造了价值，失业创造了将劳动当作惩罚的意象：毋宁说，这两者是作为指谓关系的广大系统的真实成分相遇的：这就是福柯在分析古典社会时不停地指出的，把总医院的创立同欧洲经济危机（17世纪初）结合在一起的联系，或者相反，把监禁的消失同更为现代的情感结合在一起的联系，因为大量的收容并不能解决失业（18世纪末）所带来的新问题——这些联系实际上就是指谓的联系。

这就是为什么说米歇尔·福柯所描述的历史是一个结构的历史（我没有忘记这个词在今天的滥用）。它在两个方面是结构的：分析的方面和目标的方面。在不打断历时叙事的线索的情况下，福柯为每一时期揭示了我们在别处称做“感觉单位”的东西，它们结合在一起可对这一时期作出界定，对它们的阐释可为我们描

画出历史的运动本身；动物性、知识、罪恶、懒惰、性、脏话、放荡——根据一种随时代的变化而变化的历史句法，痴呆意象的这些历史组成部分由此而造成了指谓活动的复杂性；如果你愿意，它们就是那被指谓的各类东西，即巨大的“义素”，其能指本身是暂时的，因为理性的考察仅仅是依据自身的标准来建构疯癫的标记，因为这些标准本身就是历史的。一个完全形式主义的心灵也许更为热衷于利用这些感觉单位的发现：福柯以他所求助的结构的观点强调了功能总体性的立场，而不是构成单位的立场；但这是话语的问题，程序的意义是同样的，不论我们是想说明疯癫的历史（像福柯所做的那样），还是想说明疯癫的句法（像我们所能想像的那样）：问题仍是说明使形式与内容同时发生变化的东西。

我们能想像，在痴呆意识的所有这些千变万化的形式背后，总存在某个稳定的、独特的、无时间性的和——一句话——“自然的”所指吗？从中世纪的愚人到古典时期的疯子，从这些疯子到皮耐尔的精神错乱患者，从所有这些到现代精神病理学的新患者，福柯的整个历史回答说：不，疯癫并不具有超越性的内容。但是，我们从福柯的分析可以推断说（而且这正是上面所说的第二个方面，正是它使得他的历史成为结构的），疯癫（当然常常被看作是理性的纯粹功能）与一种永久的、人们称作历史转换的形式是相对应的，我们不能把这一形式等同于疯癫的标志或符号（在这一术语的科学意义上说的），例如，等同于每一社会在非理性、痴呆、疯癫或精神错乱中已经投入的所指（其本身就是多样的）的无限多变的能指；毋宁说，这是形式之形式，例如某一特殊结构的问题；这一形式之形式、这一结构充斥于福柯著作的字里行间：这是一种补充，在社会整体的层面上说，它既是被排斥者与被收容者（列维－斯特劳斯在其为马塞尔·莫斯的著作写的导言中论及巫医时已经提到了这一结构）的对立，也是它们的整

合。自然，我们必须重复的是，功能的每一个方面是随着时代、地点、社会的不同而分别地得以实现的；被排斥的异类（或者正如我们今天时常说到的一个词：越轨）有着不同的内容（意义），在这里是疯癫，在那里是萨满教，在别处是罪犯、同性恋，等等。但是，在此出现了一个严重的矛盾：在我们的社会里，至少，排斥的关系——而且是在某种客观化的意义上说——仅仅是由享有它的两种人中的一方决定的；因而，那被命名的一方（疯癫、精神病患者、精神错乱、罪犯、放荡者等等）恰恰是受排斥的一类，排斥行为正是通过它的命名在某种肯定的意义上来对被排斥者和“被收容者”（中世纪对疯癫者的“流放”，古典时期对它的囚禁，现代则是加以收容）进行解释。因而，正是在这个一般形式的层面上，疯癫才得以被建构（而不是被界定）；如果这一形式在任何社会（但决不会脱离于社会之外）都存在，那么，能够解释疯癫（针对排斥的所有形式）的惟一学科就是人类学（在这个词逐渐获得的“文化的”而不再是“自然的”意义上说）。福柯以这一视角发现人类学有利于给出某些人种学的参照，有利于举出某些“没有疯癫”（但不是没有“被排斥的群体”）的社会的例子；而且，毋庸置疑，他会把这一附加的距离、整个人类的这一相安无事的范围看作是一种为解除疑虑而做的辩解，一种与他的目标中最新的东西的分离：它的迷惑，它的眩晕。

这本书——正如我们在阅读它时认识到的——不同于历史著作，尽管此类历史曾被人大胆地设想过，尽管此类著作事实上也曾有一位哲学家写过，那么，它究竟属于什么作品？即便是导泻一类的事情也会提出知识，所有的知识，而且不仅仅是有关疯癫的知识的问题。知识不再是巴尔扎克反对燃烧的意志和破坏性的权力时的那种平静、自负、自信、和谐的行为；在理性与疯癫、被收容者与被排斥者所建构的各方中，知识是双方的受益行为，

这一行为不再把疯癫理解一种对象，而是理解为理性所反对的他者的面孔，由此理性可以行进到理智的极端边缘，这一行为也是一种幽暗的行为：向疯癫与理性所建构的各方投下一束灿烂的光辉，知识由此而照亮它自己的孤独以及它自己的特殊性，呈现出那一分划的历史本身，这是它所无法逃避的。

这一疑虑——与皮兰德娄式的怀疑无关，即“理性的”与“疯癫的”行为常见的混淆会激怒善良的心灵，因为这个心灵不是不可知论者——是福柯的目标本身所固有的；一旦不再从实质上（“一种疾病”）或功能上（“反社会的行为”）来界定疯癫，而是在社会整体的层面从结构上把它界定为理性有关非理性的话语，一种不安定的辩证法就建立起来了；它的源头是一个明显的悖谬：人们长期以来都接受了理性的历史相对性观念；人们杜撰、写作和传授哲学史，有人可能会说，它属于我们这个社会的一种卫生学；但是，从来不曾有过一部对应的非理性史；在这一对立的双方中，两者都不能脱离对方被建构，双方的一方是历史的，分享有文明的价值，能逃脱存在的命运，获得行为的自由；而另一方则被排斥在历史之外，附着于一个本质之上，这个本质或是超自然的，或是道德的，或是医学的；当然，有一部分文化——不过是极其少的一部分——承认疯癫是一种值得重视甚至能激发灵感的对象，至少是通过它的某些中间者，如荷尔德林、尼采、凡高；但是，这种看法是最近的事，尤其是，它不容许有任何的交流。简言之，它是一种自由主义的观点，一种善良意志的看法，不幸的是，它无力去驱散坏的信念。由于我们的知识——它与我们的文化从未分离——本质上是一种理性的知识，甚至在历史说服理性去扩展自身、修正甚或反对自身的时候也是如此：它是一种有关世界的理性话语，因此，要从知识出发去谈论疯癫，不论想到达什么样的终点，都不能从功能性的自相矛盾开始，这样的话，它的真理就不可避免地会被定位于一个理性的人

和疯癫的人都同样无法通达的地方；因为要设想这一自相矛盾，常常就必须从它的某一方出发来进行：在此距离仅仅是理性的最后诡计。

总之，知识——不论它的战利品、它的大胆、它的慷慨是什么——不可能逃脱排斥的关系，它也无助于在收容方面设想这一关系，即便它能在互惠中发现这一关系；在极大程度上，它只会强化这一排斥关系，尤其当它认为它最为慷慨的时候。福柯充分地论证说，中世纪对待疯癫的态度实际上比我们现代人要开明得多，因为在那时，疯癫还没有以疾病的形式被对象化，而是被看作通向超自然的一条伟大道路，简而言之，被看作是一种交流方式（这正是《愚人船》的主题）；正是现时代的进步主义在此似乎全力促成了不良信念的最严重形式；通过使疯癫者从镣铐中解放出来，通过将非理性说成是精神错乱，皮耐尔（在此仅仅是一个时期的代表）掩饰了两种人的功能性矛盾，把疯癫建构成了一个客体，例如剥夺了它的真理；皮耐尔的解放在肉体方面是一种进步，但在人类学方面却是一种退步。

疯癫的历史也许是“真实的”，只要它是朴素的，例如是一位疯癫者写作的；但是，这样的话，它就不可能是依据历史写作的，以至于留给我们的只是知识的不可强迫的不良信念。这是不可避免的，它完全超越了疯癫与非理性的简单关系。实际上，它影响了所有的“思想”，或者更确切地说，所有对一种元语言的诉求，不论这种语言是什么：人们每时每刻都在言说世界，走入排斥的关系，甚至在他们为指责这一关系而言说的时候也不例外：元语言永远都是恐怖分子。这是一个无有终结的辩证法，它似乎仅仅对于那拥有理性作为一个实在的本质或一种实质的权利的心灵而言是诡辩的；其他人将以戏剧性的方式、宽厚的方式或斯多葛主义的方式来体验它；无论如何，他们都能认识到米歇尔·福柯充分阐述的话语中的困惑和眩晕，这眩晕不仅会出现于

同疯癫的接触中，而且会出现于人们保持一定距离观察这一纷纭的世界的每时每刻，也可以说他写作的每时每刻。

米歇尔·福柯的不成熟的科学

伊安·哈金 著
孙长智 译

撰写有关系统知识的大多数哲学家都逐渐把自己的领域限制在他们所说的“成熟的科学”之内，尽管也表现出某种不安的情绪来。因此，普特南说：“如果说有什么成熟的科学的话，物理学当然是一个。”我们感到诧异的是，如果根本没有成熟的科学那又会怎样呢？我猜想，成熟与不成熟之间的区别，尽管不是没有不牢靠的根基，但至少缺乏扎实的理解。普特南需要这种区别，因为他想要让比较牢固的科学做些事情，即**推断**。他正确地认为最早的推理把事情搞错了。同样，在《科学革命的结构》中，库恩使用了一个多义词“范式”，几乎就是“成熟”的意思，因为一个个体或群体的成就（“范式”的意思之一）必须设定标准，“规范的科学”必须符合这些标准。他声称他不知道社会学、经济学或心理学是否有范式。同样，普特南也把其中一些或全部都看作是不成熟的科学。普特南和库恩都没有详细阐述不成熟的科学。

按照普特南和库恩对系统知识的分析，我们有了一个完全不同的领域：认识论。大体上说，这是与科学知识（Wissenschaftslehre）相对的认识理论（Erkenntnistheorie）。是关于我们所熟悉

的事实和事件的理论，关于感性认识的理论，是信仰的基础，也是对“我知”的分析。一位研究美国哲学家的种族志作者必须假定电子和琼斯的福特在当时几乎是认识的惟一客体。

今天，我将考虑是否会有什么理论谈论电子与家具之间这样一个硕大的理论和普通知识领域。我们的医生给我们治病，我们的银行家给我们住房，我们的地方长官判断我们对错，我们的官僚们给我们做出安排，所有这些都是根据知识系统进行的；甚至在纯粹理论的层面上，大部分知识都相似于社会生物学，而非量子力学。

米歇尔·福柯的《词与物》就是关于不成熟的科学的——主要论述的是“生活，劳动和语言”。[①]他谈到一个时代的生物学、经济学，和哲学，谈到自然史，分析了它们之前的财富和普遍语法。他对我们当代的人文科学进行了新的批判。该书在所有层面上都具有重要意义。它向我们关于这些学科的重组方式的思考提出了根本的挑战。它列举了耀眼但却颇有教益的新颖事实，为这种重组赋予了内容。（他也玩点骗术，至少在一些事实上走了捷径。）该书是哲学，因为生活、劳动、语言和“人”本身就是哲学的话题。它是哲学，还因为它例示了一种认识理论；因此既是理论又是实践。他的考古学，如他所称的，是探讨知识体系根基的方法。该书也是关于适于我们时代的各种探究的一场论战。

《词与物》令人难以置信地富有历史细节和理论推想。英语中没有类似的书，但没有理由不把它搬到（我们的）世界上来。我以为，我是在回答一道考试题：“比较和对比福柯的考古学与美国的知识理论。”这迫使我必须以既普通又抽象的方法来回答。我将提出福柯用以开始其研究生涯的一些假设，其中包括他愿意修改的一些建议，以及他永远不会放弃的一些前提。它们都是研究的起点。第一个假设不过是：不成熟科学中的思想体系展示了非常明确的法则和规定。在库恩举手告饶、称培根的自然史为

“无序的泥沼”的地方，福柯看到的是有序，尽管与库恩所寻找的有序完全不是一回事。17世纪的普遍语法，或19世纪的劳动价值理论提供了很多例子，但诸如我们称为医学化学（已经成为真正的知识）或颅相学（尚未成为真正的知识）等全新的领域也同样能提供足够的例子。

这些例子是误导的，因为它们让我们想到一些特定的理论，然后模仿成熟的科学，用一些已经系统表述的假设，几乎以演绎的方法推导出一套丰富的可检验的假设。相反，福柯的第二个假设认为我们所关注的不是一整套命题，而是或然系统。有些问题产生于普遍语法之中，并有了与之相抗衡的一套答案。这些问题和答案在文艺复兴时期的思想中是不可想像的，在后续的语文学研究中也未出现过。恰恰是由于福柯的假设，才有可能说，像普遍语法这样的一套话语大多是由规则控制的，这是我们一般所想像不到的。

所谓“才有可能说”，我指的不仅是实际学说，如关于交媾或关于劳动的假设。本身即可以成为一个思想体系的理由、论点或证据恰好是第二种假设的组成部分，所以，“理性”的模式是时事的、有日期的。这冒犯了由亚里士多德、笛卡尔和康德所牢固树立的感性系统，他们把自己所处时代已经成熟了或正在成熟的科学看作自己的模式。一想到“可看作是一种理性”的东西可能是暂时的或不是永恒的就使人感到痛苦，而消除这一痛苦的明智之举就是将其归于“不成熟”。当下哲学以假设—演绎的方法，至多与某种混合的归纳方法勾搭成奸，来推断科学的本质。库恩和拉卡托斯（Lakatos）的历史化并非全都一下子抛弃这一见解：他们也许是最疯癫的假设—演绎学家。尽管人们可能时时读到一些程序化的说法，但我的《或然性的出现》的头几章也许是英语中对理性之变化风格进行的惟一详尽的研究。这些章节中有许多是借自《词与物》的。

请允许我重申，福柯所谈论的思想体系并不是由一个人或一个学派所提出来的一套统一的信仰。实际上，他有一个戏弄人的手法，我称之为福柯的叉子。它惊人地告诉我们，相互冲突的信仰体系拥有相同的基本构成规则。过去，在林纳厄斯的**体制**与阿多诺的**方法**的分类之间存在着令人难忘的对比。现在，我们不难假定，这些对立的事业是同一个可选网络中的组成部分，但有些人则更加惊奇地读到，实证主义和现象学都是由共同的基本组织以相同的方式构成的。显然，无论公开的假设还是书面的演绎，对福柯所要分析的思想体系来说都不是至关重要的。

林纳厄斯的分类和孔德的实证主义这些例子在另一方面又是误导的：他们聚焦于专有名词和著名哲学。福柯的第三个假设是，思想体系既是无名的又是自洽的。只读一读科学勇士们的结论报告是不能对其加以研究的，而必须通过浏览硕大的话语领域，包括试验性开端，冗长的序言，简短的传单，和偶尔的新闻报道。我们应该想到制度法规和动物园、天文试验室或监狱的规划；我们必须读裁判的报告，检查业余爱好者的植物展览。在所要阅读和检查的这些例子中，有许多是无名的。福柯相信，甚至在一个思想体系内部，伟大的实证成就也只不过典型地充实或加工了一些事先确立的统一体。他利用历史人物的典型的一句话是：“我们称作休姆的那个人。”熟悉的专有名词用做文本的现成指涉，但我们并不想分析他的全部著作。福柯对一切聚焦于个人的意识和意图的概念表示怀疑。大多数文学批评，尤其是法国的文学批评，都有此共识。福柯本人尽最大努力甚至涂抹“文学”和“作者”的概念。

第四个假设是，决定一个思想体系的规则并不是那种思想的意识部分，也许甚至不能在那种思想中得到表达。福柯曾多次使用诸如**知识型**、**知识**和**档案**等词，以表示这方面的联系。我曾经把“知识”（savoir）译成“深层知识”，把“认识”（connaissance）

译成“表层知识”，显然援指乔姆斯基的语法。在《知识考古学》中，福柯用“认识”指人们愿意接受的特殊信仰。“知识”则指他臆想的基本的无意识结构——通过这个结构，认识才有可能顺利进行。不要认真对待对乔姆斯基的援指，因为语法显然是由规则控制的，而关于深度语法的一种假设不容分说是有道理的。不成熟的科学并不明显是规则的，而关于“规则”的假设又纯粹是臆想的。然而，在20年的专研之后，我们所拥有的也无非是与清晰表述的知识型差不了多少的一种广泛应用的“深度语法”。列维-斯特劳斯探讨的亲缘关系也许是惟一贴近传达其意义的那种见解。进一步把福柯与结构主义加以详细比较就是空洞的，就会把我们归入“争论我是否是结构主义者的哑剧和杂耍演员”之列。

著名的科学史学家乔治·康圭海姆做了一个较深刻的比较。在关于《词与物》的一篇无与伦比的文章中，他以翔实的史料对康德的援指得出结论。福柯半开玩笑地接受了这样一个说法，即他提出了“先验的历史”的观念。康德教导说，决定逻辑思维之或然疆界的是固定的、综合的先验知识。福柯则用一种“先验的历史”取代之。一个时代，一个地方，一个题材和一群说话者的知识决定当时当地所说的话。

如果档案是“深层”，那么这个“深层”的“表层”是什么呢？福柯的第五个假设是，表层就是实际所说的一切，而且（在一定条件下）没有别的。它不是意思、意图甚或思想，而是所说的话。思想体系具有一个表层，那就是话语。他努力要给 enoncé 下个定义，它不完全是句子、陈述、言语行为、刻写、命题。它不是一个原子式的见解，因为表述并不是由孤立的句子加在一起的整体，而是实体，其作用必须与其他话语碎片的相互关系一起整体地理解。关于人手和鸟爪的骨骼结构的同一个句子在文艺复兴的文本中与在后达尔文的比较解剖学中并不是同一个表述。

enoncé 也不仅仅局限于句子，它包括表格、地图和树图，它甚至还包括题辞，这不仅因为福柯往往比较关注特定类型而非具体象征，而且还因为它包括一些表格、图式、雕刻和装饰的窗口。但是，在进行这些限定之后，“句子”仍然是表指话语因素的最佳术语。它使我们想到福柯的话语是由相当可触的或可听的或可读的人类生产构成的，而不是由这些人造物的意思所构成。

新近大多数法国写作也表现出、实际上预示了奎因对意义的敌意。阅读的对象是**文本**：“阅读”和“文本”都是语码，表明一个人在意识形态上是纯洁的，只描写刻写之间的关系，从不描写词语之下的意义。由于这样的读者，又由于任何法语词都没有“意义”，所以，福柯不必论证句子是研究客体。他的话语观念和奎因的“句子的构架”是同源观点。但其相似性很快就动摇了。一个明显的理由是，奎因是非历史的。他要修正概念图式的意象是纽拉斯的：那就像在海上一块板一块板地重造一条船一样。福柯的复杂历史还给人上了另一课，即变化并不是那个样子。变化不仅仅是库恩式革命的介入，而且，在最规范的科学中，模式和臆想的自由形成丝毫不具有建造一条小船的木匠的特性。

一个比较根本的差异在于，奎因的句子构架在种类上不同于福柯的话语。奎因的句子构架是一套信仰，一整套“知识”，部分是理论，部分是实践，但一个单个信仰者却可以始终如一地坚持之。福柯的话语是许多谈话的人、写作的人和辩论的人所说的话，它包括赞成和反对，和大量不相容的认识。

此外，奎因的“概念图式”是彻头彻尾的假设—演绎模式。它有一个“核心”和一个“周边”。核心的逻辑结果充斥周边的“构架”，而周边的分支使这个构架更具有局部性。一个“顽固的经历”是通过一个句子报道的，这个句子与“作品”的整体不一致。顽固需要修正。而我们知道，修正又必须符合逻辑。但修正并不是出于逻辑的需要而选择的，而是出于素朴的欲望。现在，

如果我们检验不成熟的科学，我们根本不会发现类似的东西。人们将看到的意象完全不同于纽拉斯的意象：仿佛这些话语系统存在于一个概念的或然性空间里，仿佛话语就是对这些或然性的嬉戏。

由于“阐释学”一词现在在有些地区表明分析哲学的吸引力，姑且说明，虽然我们关注“阅读”和“文本”，但福柯的考古学恰恰是阐释学的对立面。从词源上看，赫耳墨斯是为诸神服务的带翅膀的信使，而阐释学是赫耳墨斯带来的阐释的艺术。阐释学试图发现句子之下活的意义，这些句子即便不是上帝写的，那也是过去写的。我们将重新经历一下那个过去，看看那曾经意味着什么。考古学恰恰相反；它不想阐释文本，而想要展示句子之间的关系，说明为什么说出的是这些句子，而不是另一些句子。“人们所说的事物中最重要的不完全是他们可能思考的，或这些事物再现思想的程度，而是从一开始就使这些思想系统化的东西。”毫无疑问，有能力的阐释学家由于他的感性和学问将教会我们许多东西，但他的模式和动机则完全不同于奎因的或福柯的。

如果用美国的情况作为参照的话，福柯的第六个假设就相似于库恩的：对断裂的期待。在法国，这是常事，这部分由于马克思主义的背景，但也与科学的历史编撰有关。20世纪30年代柯伊雷（Koyré）所做的工作公认为是库恩的先驱：它旨在表明，与杜海姆（Duhem）相反，伽利略导致了对过去的一次根本突破。在20年代，伽斯顿·巴什拉尔（Gaston Bachelard）已经开始系统阐述一种关于“认识障碍”和后续的“断裂”的理论。[②]巴什拉尔近年来比柯伊雷拥有更多的读者，而乔治·康圭海姆则以较具学术性的方式系统阐述了整个科学领域里科学革命的细节。所以，库恩对我们产生了一时的轰动效应，但在法国却是一顶旧帽子。

当我们从一种革命信仰转向对革命结构的分析时，在库恩和福柯之间就几乎没有什么相同之处了，但这可能是由于库恩不太关心不成熟的科学。库恩的革命始于危机（这无疑是有史料可查的），通过高潮而获得了成就。随之而来的是规范科学，其中，一些例子被编入教科书，用作衡量成功研究的标准。此外，通过展示如何解决特定问题，这些标准成为抽象理论和实践技术之间的桥梁。这是对某一科学的特别准确的描写，但把整个重心放在了游戏规则的制定上，这与福柯对规范不成熟科学的未言表的结构的探讨恰恰相反。库恩使我们期待用美国当下流行的社会科学方法撰写历史。科学史学家很少有人按他所建议的方法去做，甚至研究知识的社会学家也只能承认远距离的亲缘关系，而不能从这一视角进行实际操作。库恩本人也不是用这种方法撰写历史的。

库恩谈到的“成就”和一百人的研究团体似乎更适于特殊学科内许多小规模的成功，但似乎与那些事件相去甚远，如 17 世纪的科学革命，即便那次事件部分构成了库恩的光学、动力学、医学化学等革命。福柯并没有这种适度的焦点。尽管他谈到了心理学、精神病学、经济学、语言理论和生物学领域里的断裂，这些断裂却与法国小学课本所强调的两次历史纠葛相偶合，这就是笛卡尔和 1789 年。只是近来论监狱、性的著作和可与利兹·波登（用来展示医学法学改造的例子）同日而语的一位法国人才给我们提出了别的日期和别的主题。福柯的“革命”（他并未用这个字眼儿）在表面上看是自发性事件，它们流行如此广远，如此缺乏个性，以至于我们担心他的探讨将堕落为关于时代精神的模糊和无法解释的胡话。

这种担心使我做出与库恩的另一个对比。库恩只让我们注意革命。但除了最普通的学者之外，谁又能费心关心“规范科学”呢？对规范科学的这种蔑视既不是库恩的理论，也不是他的实

践，而似乎是哲学家们从他那里学到的东西。对比之下，《词与物》研究的是一些重叠的、连续的、“规范的”、不成熟的科学。如果突然发生一次突破性的介入，福柯便用最有力的风格手法来展示之：即一幅前后图景，它的引语或描写永久地固定在读者的心灵上，使之认识到某一思想革命已经发生。危机不是作为对变化的解释（没有什么丧失：真正的危机在库恩那里只是暗示，却很难在他所举的例子中找到）。福柯对变化的解释是复杂而有序的，我之所以未为之所扰，有两个理由。

首先，《词与物》中描写的事件与那些比较熟悉的革命是同时发生的，而历史学家们永远无法充分解释这些革命，尽管每一代人都会致力于进一步的发现，将其综合成一种像似理解的东西。关于科学革命何以发生的故事从来就不是圆满的。当我们转向比较明确、在年代上孤立的突变时，如上面提到的法国的医学法学革命时，福柯所暗示的解释就比较切题了，而每一种解释都既与时代的明显的外在因素相关，又与知识内部的事件相关。

其次，就其所论的种种“侵入”之谈，福柯与巴什拉尔不同，他专注于规范科学。这不是出于什么保守主义：他论述的传统的法国英雄（尼采，巴塔耶，阿尔托），他们打破了规范话语的组织，即便仅仅是通过一种表面的疯癫的话（唐·吉诃德，萨德）。但他为这样一个事实所迷，即规范话语的确对我们有吸引力，而且他发现，在最动乱的时代里，这种吸引力是比武力更有实力的一种压制工具。这种观念在他的第一部名著《疯癫与文明》中已经含蓄可见了，而在他目前对知识和权力的关注中则位于前沿。《词与物》并不是一部十分公开的政治著作，它针对一次知识断裂之后作为科学内容之基础的形式，他的“前后图景”是如此的杰作，致使我们很容易读懂他的著作，就像很容易理解库恩的革命一样。如果我们运用库恩的范畴，那么，这些著作就是关于规范科学的。

现在该是罗列这六种假设的时候了：(1) 在不成熟科学中，存在着与假设—演绎模式不相关的一些明确规则。(2) 这些规则决定或然性系统，即通常人们认为的真伪系统，并决定何为赞成或反对的理由，何为相关的论点和证据。(3) 不成熟的科学主要不是按特定成就塑造的，将通过大量遗留的无名材料而非少数辉煌的成功来加以研究。(4) 决定这样一种或然性系统的规则不是在思想体系内表达的，但却构成了一种“深度知识”。(5) 一个思想体系的表层就是实际言说的东西。意义和意图都不能在分析中起到核心作用。(6) 在思想体系中存在着鲜明的断裂，而后便又是平展的稳定时期。“革命”的意义在于它们是开端，我们可以在一开始就看到为规范科学建立的规则。但是，如果我们要理解或然性系统如何决定我们的思维方式的话，那么，我们所感兴趣的恰恰是这种“规范性”。

那么，这些假设的必然结果又是什么呢？一方面，是人们在《词与物》中看到的对知识的详尽分析。我在别处曾试图勾画该书的内容，但在此不能再进一步简化了。我只希望重申，前面只是讲述了福柯眼下所从事的工作，而不是他所一直从事的工作。在《结构》的基础上，有些读者忘记了库恩也是一位著名的历史学家，他的理论是他辛勤研究旧科学的结果。从福柯的元著作《知识考古学》推断他的风格，如本文的解释一样，将犯更加严重的错误，不能够传达福柯主要著作的力度和首创性。

抛开他自己的细节应用不谈，福柯的假设在我看来代表了美国哲学近年来研究的许多问题。本文的篇幅只能谈及两个：“不可比性”和“自然科学”。前者是一个已经被穷尽了的哲学概念，后者则是一个永恒问题。

与人们所想像的不同，库恩极少使用“不可比性”一词，实际上，在《结构》的第一版中他没有谈及通常认为是他提出的关于意义的观点。[也许我们应该把关于不可比性的争论归于该词

的合作发明者：保尔·费耶阿本（Paul Feyerabend）]。库恩后来说，他想要在最小限度上使用该词的隐喻意义，即“没有共同标准”。关于这一想法的讨论与日常经验如此脱节，以至于我开始想到两个普通的证据。

首先，牛顿的天体力学在1800年左右被拉普拉斯写出来时，对现代应用数学的学生来说已经是完全可以理解的了。（当在第五部中以迷人的细节描写热质时，它的确是可以理解的了。正如有人所说，这种可理解性并不是由于对关键词的指涉意义的统一用法。）常来斯坦福大学图书馆借书的人都被图书馆员标上了“天文学系”的记号。当然，使用直线加速器的人们并不知道拉普拉斯，因为他的理论甚至与小的快速物体都没有什么关系。但明显的事实是，在这个问题上没有人认为有什么不可比性，而世界上所有的哲学诡辩术都不能使一个工作中的物理学家感到这一点。

其次，我们可以转向帕拉切尔苏斯。今天的医生，如果他有想像力的话，也许能够同情那些奇怪的著述，当时，它们比哥白尼的影响还大。寻求本原的历史学家在帕拉切尔苏斯那里找到了近代各种化学和医学的先驱和预示。草本植物学家仍然可以从这本被人忘却的著作中梳理出有关植物的学问来。下面这段无法确定的话比较充分地暗示了帕拉切尔苏斯的语气：

> 自然通过其他事物工作，如图画、石头、草木、词语，或在她制造彗星、影像、光环和天堂的其他非自然产品时。

我们能够更好地理解这个影像的世界，但是，直截了当地说，在这些著述和我们的著述之间并没有共同的标准。人们只能感到不可比性。

福柯的假设有助于人们理解拉普拉斯和帕拉切尔苏斯文本中

展示的那些极端现象。不可比的不是理论，而是话语系统，或然性系统。一个新近但此时已遭诋毁的哲学观点认为，理论术语从理论法则表达的概念关系中获得意义：新理论必有新的法则，于是就有新的概念和新的意义，因此没有翻译。由于在帕拉切尔苏斯的那种假设—演绎中几乎没有任何法则，所以，毫不奇怪，这样一种模式并不具有人们在不成熟科学中发现的真正的不可比性。帕拉切尔苏斯与现代医学之间的不可比性还有另一根源。帕拉切尔苏斯的或然性系统与我们的完全不同。他所进行的真伪评价不能进入我们的真伪坐标，反之亦然。这并不是因为不同的理论或信仰体系，而是因为基本的深度知识是不可比的。这一观点削弱了隐喻一词的意义：我们不能把帕拉切尔苏斯提出的一些或然性与我们的或然性同日而语，而最终使这两组或然性构成比较。这不是说我们不能理解他，而是说必须大量地阅读。对我来说，《词与物》的开篇章节就设定了一个结构，非常有助于理解文艺复兴时期的写作。一旦提出了帕拉切尔苏斯也许不能提出的概念，人们甚至可以进而谈论英语的帕拉切尔苏斯论。翻译大体上是无关的。“博爱”和最大化的真理比无用还糟糕（在帕拉切尔苏斯的 17 卷书中我一句话都不信）。对帕拉切尔苏斯“所指”的东西“表示怀疑”也没有什么帮助。重要的是提出一套新的或然性，要么就恢复现已完全死亡的一套或然性。

现在，我将就一个更活跃的话题得出简短的结论：比之不可比性，这是人们经常讨论的自然科学观念。我们可以假定，成熟科学中的自然科学一般来说是关于自然界的事物的，但是，甚至普特南也拒不相信不成熟科学中的这种乐观主义。当我们发现以前假定的客体“并不存在”时，那么，不成熟科学的客体究竟是什么呢？这有两种哲学倾向。一种是假现实主义，认为自然科学的术语要么指事物的本质属性，要么什么都不指（几乎“毫无意义”）。然后，还有一种假唯心主义与唯名论，认为一切自然科学

术语都具有“概念图式”的特征，即在地表上自由浮动的人造物。在这两个假极端之间还未完全插入足够的善意。我发现福柯的考古学为我们指出了应该予以深刻探讨的方向。

在经院哲学时代，“现实主义”与唯名论相对比，而康德则将其与伯克莱的唯心主义相对比。滥用康德的话说，无论在哪种意义上，我们都必然是经验的现实主义者。当然，我们周围有许许多多过剩的事物，的确是先于任何思想的事物。此外，我们禁不住按我们的习惯区分事物。不仅翻译和相互理解，而且我们纯粹的生存，都似乎取决于这个事实。但是，当我们致力于反思话语时，别的事情发生了。福柯的规划之一就是理解“客体是如何在话语中构成自身的”。我们从不成熟科学中获得的经验说明，任何被选中的思想体系都将为我们限定一些种类的“客体”，它们只能进入一些种类的“法则”，只能落在一些种类的“种类”之下。关于这些种类，我们不可能不为之命名，但“名”并不重要，因为大部分知识，如果有的话，都是“不成熟的”，都试图理解客体何以在话语中构成自身的，而这种尝试必然是知识理论的主要话题。

注释：

① 1979年在《克利厄大百科全书》上发表的一篇文章总结了福柯的著作和兴趣。

② 在论福柯的一个极具敌意的脚注里，劳伦斯·劳丹攻击福柯没有努力解释人类思想为什么会发生变化。我认为，他误解了福柯的研究。福柯的研究是关于对正常行为的一些臆想的限制，而不是关于正常行为何以被打破的原因的。

论福柯的话语概念

曼弗雷德·弗兰克　著
陈永国　译

据里钦伯格的格言，当一本书打在头上时所发出的空洞的声音并不总是由书造成的。但我们却不能过急地得出相反的结论。如果一个研究团体在面对作者书中一个关键但有些模糊的概念时感到手足无措，这并不总是这个研究团体的错。在我看来，对那些反对解释学的人来说，这正是**话语**（Diskurs）这个术语的处境。该术语极端经常和仍在增长的使用，尤其是在文学批评中的使用，显然说明了一个认识论问题的存在（或更谨慎地说，是一种需要），而且是有待纠正的问题。然而，这并不足以解除这样一种反对意见的武装，即这个术语的语义场如此不准确以至于它的任何使用注定是不清晰的。这个反对意见直接破坏了少数使用该词的人归咎于它的批评或论战锋芒（反对据其意义所理解的概念）。如果我们不了解这种批评所针对的目标，那么，关于这个术语的模糊论战就不能取得任何进展，更不用说解决了。

当然，我并不是在谈论法语"discours"的用法，该词的意思局限于各种约定俗成的、政治的和文学的语境，而是谈论它的特殊用法，这种特殊用法使其成为米歇尔·福柯曾经称之为"考古学"的那项理论规划的本质内容。这个概念的意思一点也不比

Diskurs 的概念清晰（在德语中似乎更令人难解）。但仍然值得提出的是，在 discours 公认的语义中哪些是应该出现的因素，致使福柯做出了选择，将其作为表示他所阐述的语义的适当方式。

"Discourse"（话语）源自拉丁语的 discursus，而 discursus 反过来又源自动词 discurrere，意思是"夸夸其谈"。一个话语是一种言说，或具有（不确定的）一定长度的一次谈话，其展开或自发的展开并不受到过分严格的意图的阻碍。展开一个话语与召开一次会议并不是一回事。在法语的语境中，"话语"非常接近于"聊天"，"闲聊"，"自由交谈"，"即席谈话"，"陈述"，"叙述"，"高谈阔论"，"语言"（langue），或"言语"（parole）。其日常用法与哈贝马斯给它的定义相距甚远。据哈贝马斯的定义，必须把话语看作提出有效性主张的语言形式。这个定义较接近于福柯对该词的使用，首先因为话语抵制严格的规定，其次也因为它或多或少位于遵循规则的语言系统与语言的纯半年个体使用之间。在当代法语中，一个话语既不是词语的简单和个别综合（索绪尔所说的"言语"），另一方面，其意义也不仅仅局限于语言系统中具有控制力的规则。它们之所以不是词语的简单和个别综合，因为其中涉及到互主体关系。同时，它们的意义也不能据纯粹的语言规则而穷尽，因为这种意义产生于一种自由，这种自由虽然不是没有规则，但却不能绝对地通过语法规则概念加以总结。

本文中，我试图把"话语"一词在法国结构主义和新结构主义的理论文本中的三个使用层面孤立出来。其中，只有后两个层面与福柯自己的著作相关，但他丝毫没有为使自己的著作成为可能而否认前人。第一个层面源自我所解读的克劳德·列维－斯特劳斯的《结构人类学》第一卷。[①]在我看来，列维－斯特劳斯在术语转换方面的先驱作用，即把一个完整的理论规划包括在"话语"这个术语之内的先驱作用，一直受到了低估。

一

结构主义从公开发表的索绪尔的《普通语言学教程》中汲取了一个魔法公式，就是不把语言看作本质，而将其看作形式。众所周知，列维－斯特劳斯把索绪尔的语言学和特鲁别茨柯伊的音位学研究作为起点，试图在不同关系中发现代数结构和变化组

> 我们认为在实践与实际应用之间，一个中介总是在起作用，它是一个概念组合，通过这个概念组合的运作，并不具有形式存在的一个物质客体和一个形式客体作为结构而相互补充，即是说，它们同时既是经验的又是可理解的因素。这就是我希望为之做出贡献的而马克思几乎未予描述的那种上层建筑理论。[6]

然而，把索绪尔的言语理论转而用于社会结构的丰富潜力并不是我在此想要论述的主题。在我看来，正是列维－斯特劳斯把结构主义的过程用于神话分析这一转化给福柯以决定性的激励，发展了他的话语分析。神话毕竟是叙事文本；与语言关系和社会结构不同，神话置根于语言领域之中。[7]

因此，在语言与神话的内在形式之间存在着一种根本差别。神话虽然是有效的语言形式（因此可能被包容在语言的概念之内），但它们在言语的层面上仍然是事件：它们产生于话语。[8]

我们就是这样与这个概念相遇的，它在新结构主义的语言游戏中占据一个核心位置。列维－斯特劳斯是这样介绍这个概念的：他说，一个神话是一个自我封闭的系列，不是由孤立的符号，而是由句子所构成的系列。仅就它是叙事这个事实而言，它是一个语言事件，但其连续的因素在不伤害整体的情况下是不能脱离其时间环境的。这些符号的线性性质——尤其是句子的连续性——意味着每一个因素都有时间标志，因此也是不可逆的。另一方面，一个结构的诸种因素、价值和差异关系，是以循环的方式限定的，可以毫无问题地颠倒过来：将其作为事件而生产出来的母体严格说来本身是非时间的。这是索绪尔亲自用“共时”和“历时”这两个（蹩脚的）术语所作的区别。列维－斯特劳斯此时还记得，随时可以使用但却仍未付诸目的性应用的结构概念仍然包含着多元分化的思想：它是由不同层面构成的一个形式。

对此，我将简要加以说明。把不同构成层面的概念引入语言理论的是爱弥尔·本维尼斯特，[9]他在其主要著作中是这样解释这个概念的：索绪尔关于语言的意义产生于符号的语音差异这一思想应该进一步发展。最终，必须把这个抽象概念用于几个不同层面：首先用于语音层面，一种语言的声音在这个层面上得以区别开来；然后是音位的层面，不同民族语言的“特性”在这个层面上得以明确，并根据这些特性确定其不相容性和综合能力；第三是词素层面，最小的意义成分和单位在这个层面上编排成序（如动词的结尾）；第四是句法层面，词语在这个层面上以语段和句子加以区别和综合；最后是语境层面，表达中细微的语义差别在这个层面上被纳入其他语段的语境之中。于是，就有可能区别某一特定层面上（如音素）不同因素之间的关系，和两个不同层面上（如词语与句子）各种因素之间的关系。本维尼斯特称第一种关系为“分配性的”，而第二种则是“综合性的”。因此，一个语言结构将是这些关系的总和，不仅存在于一个层面上的因素之间，而且存在于整个构造的不同层面上的因素之间。

无论如何，作为一个语言学家，本维尼斯特本人只限于句子构造的层面；语言规则的总体性不可能超越这个层面。另一方面，神话——作为话语结构——具有这样一种性质，即它们的最小单位不是音素、词素或语段，而是句子。列维-斯特劳斯则更进一步：为什么不走向构造的第三个层面呢？即超越语言和言语的阶段，也就是“话语的阶段”呢？（“作为这种话语模式的神话……”[10]）在此，我们看到的是新结构主义的一个关键概念的最初的仍然粗糙的定义：话语是一个语言结构，其最小的构成单位是句子，或如列维-斯特劳斯所说，话语不是由小单位而是由大单位构成的一个结构。

确定了这一点之后，我们现在需要牢记（神话）话语的另一个特点：其单维性似乎将其与语言系统区别开来。仔细观之，这

个维度并不具有下面的公式所展示的重要意义：神话与词语（言语）一样，确实是以编年史的顺序排列的；这却是一种特殊的编年史。神话时代总是过去的时代，更确切说，是一个永恒的过去时代。因此，拒绝叙述中事件的顺序是毫无意义的，而证实叙事因素的序列事实上是在一个历史时代发生的，也同样毫无意义。而这恰恰是言语（parole）中句子的序列状况。尽管神话事件发生在过去，但可以在任何时代再生：只要它置根于某一民族的集体信仰之中，它就既是过去的又是现在的，是超越时间之外的——如每年圣诞节都重复的圣子的诞生。这又是神话与语言（langue）的共同之处。

> 这种双重结构，同时既是历史的又是非历史的结构，说明了神话何以能同时产生于言语的领域（并可以作为言语来分析），又能产生于语言的领域（而且在语言中得以系统表述），与此同时，又能在第三个层面展示绝对客体的特点。这第三个层面也具有语言性质，但却有别于另两个层面。[11]

我们在语言的第三个层面所涉及的就是话语的层面，这一点要牢记在心。

我愿意把这些不同点尽可能最清楚地区别开来。神话与语言系统分享一个共同属性，这意味着它们的因素具有一种价值（或意义），这不是基于它们自身的价值，而是产生于它们之间关系的价值：即是说，二者都是结构。同时，神话与话语一样是由大单位和超短语单位构成的结构，这是它们与语言（langues）的区别。然而，如果还要对它们进行结构分析的话，那就还要依靠列维－斯特劳斯分两步确立的类比：

> （1）与语言现象一样，神话是由构成单位形成的；（2）

> 这些单位意味着正常进入语言结构的那些因素的存在，即音素、词素和义素。但这些单位与义素之间的关系是与义素与词素之间的关系相同的，而这种关系又相同于词素与音素之间的关系。每一种形式都由于具有更高程度的复杂性而与前一个形式相区别。由于这个原因，我们可以称在神话（和最复杂的形式中）发现的因素为大的构成单位（或神话素）。[12]

正是在这段文字中，后来被称为“话语语言学”的想法开始萌芽。[13]最清楚地阐述这一假设的莫过于罗兰·巴特（尽管他所做的一切不过是重复列维-斯特劳斯已经说过的话）。下面是引自巴特的一段话：

> 众所周知，语言学停留在句子的层面：这是它认为有权处理的最后一个单位；……然而，显而易见，话语本身（包括组合起来的句子）也是组织起来的，通过这种组织，它看上去像是来自另一种语言的信息，这种语言优越于语言学家的语言：话语有自己的单位，自己的规则，自己的“语法”；它超越句子，然而又特别由句子所构成；话语就本质而言将成为第二种形式的语言学的研究客体。……如果要提出关于这种客体的分析的工作假设的话，那么，这将是拥有无限素材的一项繁重任务，而最合理的方式将是假定句子与话语之间具有一种同源关系，而其共同的形式关系似乎对一切符号系统加以调和，且不论其本质和维度：话语将被看作一个大“句子”（但其单位大可不必是句子），正如句子在特定规范下也是一个小话语一样。[14]

列维-斯特劳斯把神话的最小单位称做“神话素”。它们与话语的构成因素共有一个属性，即它们都是句子（“因此，有必

要看一看句子的层面”)，但是，它们却在根本上有别于文学文本，即它们并不表示任何风格：[15]

> 神话可以定义为话语模式，这里，“译者即叛逆者”这个公式的价值实际上等于零。……神话的本质既不在风格之中，也不在句法之中，而在于通过风格和句法讲述的故事之中。[16]

正是这个属性使它们更类似于纯粹形式规则系统的构成单位，如我们在语言（langue）中所看到的——因为在语言中，个体说话者掌握语言的方式被彻底忽视了。

二

《词与物：人文科学考古学》的“序言”就是基于这些考虑写成的。[17]在这篇文章中，福柯当然在很大程度上克制使用“话语”这个表达方式，而倾向于使用“古典时代的知识型”，由此迈出了新的一步。目前还没有人确切弄清这一步究竟包括什么。在我看来似乎如此。

该文以一个传记性注释开始（福柯撰写《词与物》的想法显然来自阅读博尔赫斯的一个文本，在这个文本中，博尔赫斯引用了中国的一部百科全书，描写了根据异质性结构的动物王国的一种分类学）[18]，福柯从非必然性开始推理——即是说，从我们自己的思想图式的历史相对性开始，对不适于我们的分类系统的任何东西，我们都抱以愉快的惊诧之感，认为那是“不可想像的”。这一断言揭示了一个简单但却根本的事物状态：我们的思想据其与符号组合顺序的关系运动，世界就是根据这个组合顺序而被揭示的，而每一次揭示都表现出语言和文化上的特性。我们可以

——以一种仍然相当模糊的近似方式称话语为这种性质的象征秩序，它使在其权威下得以社会化的所有主体共同说话和行动；在这种情况下，我们可以假定每一种话语都始终有一个秩序，但决不是说所有话语共有一个单一秩序。如果所有话语共有这样一个秩序的话——在普遍特性的意义上——那么，我们就能够为一个绝对先验的东西编码。相反，话语的历史相对性导致我们谈论一种“历史先验知识”，其相对性的基础是多元性。[19]

但这个秩序都包括什么呢？福柯颇具启示意义的表达方式并不非常令人满意：

> 这个秩序既是给予事物以内在法则，即事物借以相互观照的秘密网络，同时也是仅仅通过观照、注意和语言的网格而存在的东西；而且，只有在这个网格的白色方框上，它才展示出自身的深度存在，沉默地等待着它得以表述的时刻。[20]

我们进而得知，话语是二级秩序，并位于语言（langue）可逆的秩序与言语（parole）不可逆的秩序“中间”的某处，如列维-斯特劳斯就神话叙事的情况所提示的。因此，如果我没错的话，这个二级秩序，这个“中间”区域，指的是下面的意思：任何文化都不能就我们所知的“根本代码，即为语言和语言的认知图式、交流、技巧、价值和实践等级编序的那些代码”提供简单片面的图画。[21]文化也不是与科学或文化理论相一致的，这些科学和文化理论或者依据某一原理证明这个秩序，或者根据系统的概念化检验这个秩序——即是说，借助反思和系统化确立与（已经存在的）一个秩序相关的一个位置，即是说，这个秩序已经在这个世界上存在了。秩序的“经验的”和“哲学—理论的”视野却被看作两个极端，在这两个极端之间是第三种观点——我们正

在寻求的观点，即福柯所说的"同样根本的"观点，尽管其建筑不那么严格而更难于分析。

> 一种文化，当它走出与其原始代码为其规定的经验秩序的同步发展时，正是在这里确立了它自身与这些秩序之间的最初距离，使得这些秩序失去其最初的透明度，不再允许其自身与这些秩序之间的一种纯粹被动的关系，充分地释放自身，从而能够确认这些秩序也许不是惟一可能的秩序或最好的秩序，以便使其发现自身面对着这样一个第一手事实，即在其自发的秩序之下，是那些本身就可以编序的事物，它们属于某一沉默的秩序，或更简单说，秩序**本来就存在**。当文化一方面从语言的、认知的和实践的网格中解放出来时，文化似乎为这些网格强加了第二个中立化的网格，这第二个网格通过复制第一个而促使它们出现（原文如此!），同时又排斥它们（原文如此!），同时发现自身正面对着秩序的原材料。正是以这个秩序为名，语言（langue）、认知和实践的代码才受到批判，才部分失去效力。正是以这个被视为肥沃土壤的秩序为理由，关于事物秩序的一般理论以及这些理论所要求的解释才得以发展。因此，在已经编码的认知与反射性知识之间，有一个中间区域，它通过其自身的存在而生成秩序。[②]

我认为，福柯在谈到这个中间秩序时所指的，正是文化和特定时代对世界的解释，这些文化和解释一方面比他所说的知识层面，即有科学保障的知识，"更含混和模糊"；而在另一方面，又比"原始代码"更具体、更丰富，这些"原始代码"始终如一地决定着我们的语言，我们的交流模式，我们的认知，和我们的社会性质。可以认为，它们部分与胡塞尔的"生活世界"

（Lebenswelt）相关，部分与传统上所说的“世界观”（Weltanschauungen）或“意识形态”相关。福柯认为，它们“可以自行呈现为最根本的（秩序区域）”：它们比词语、认知甚至比它们借以表达的姿态更可信、更通用、根基更深，甚至更可靠；它们比试图通过穷尽明晰的解释来取代它们的理论更坚实、更有原创性、更古老，即是说，“更真实”；在我看来，它们更接近于海德格尔的“世界”（Welt）——可理解为“关系的关联”（Bewandtniszusammenhang）的表达，而且，它们也“前本体地”先于符号知识、生活形式以及科学反映和形式化。然而，不管这有多大的可能性——当然，在不确知科学分析的准确客体时的确是令人烦恼的——福柯的著作所论的正是这些秩序之间的分化。它们被说成是“历史先验知识”——先于任何科学分析——根据这种先验所提供的经验的和实证的或然条件，一种特定文明才得以组织其言语，确立其交流过程，维持其社会生活，观察其世界，等等。在此，利科的公式是适用的：“没有超验主体的一种康德主义。”福柯摆脱了巴什拉的认识论和社会认识论的规划，实际上是摆脱了《年鉴》学派，甚至不涉及既定的科学和“客观”知识，而主要探讨这些秩序以及所有前科学的秩序如何得以诞生的基本话语条件（它们仅仅部分在**知识型**中得以反映和完成，这些知识型就是实际的知识形式）。因此，他更感兴趣于使结构得以产生的条件，而非结构本身；只不过我们不应该在历史的或超历史的“派生”意义上理解“构成”这个术语，因为对福柯来说，一种秩序得以构成的基础从来不是主体，但也不是另一个秩序：最终，这将是带有已编码的目光（regard）的话语秩序。由于同一原因，把黑格尔所说的“实证性”序列描写成以目标为指向的过程也是不可能的：

因此，根据知识形式向我们今日的科学最终所能辨识的

某一客观性的进步来描写知识形式，这是没有问题的；我愿意说明的是认识论领域，即知识型，其中，如果从指涉其理性价值或其客观形式的任何标准的语境之外来看，知识形式冲破了实证的方面，因此可以据其或然条件而非逐渐的完善来看待；在这个故事中，在知识空间里出现的应该是已经导致了各种经验认识形式的结构。[23]

三

更详尽地了解与考古学概念相关的理论程序将是令人愉悦的。福柯只在后来的一部著作中才允许他的读者享受这份愉悦，这就是他的“论方法”，即《知识考古学》[24]。我希望在我的语义重建的第三部分论述这个文本。

在《词与物》中，话语被描写成一种同质秩序——尽管当然不是可以简约为语言结构的秩序——而当在《知识考古学》中，话语则成为突显的非连续性概念。这不仅意味着历史连续中出现的不同话语之间的非连续性（在《词与物》中已经提出了这一要求），而且指相互共存的话语之间的非连续性。在时间的同一点上存在的象征秩序并不服从同一个构成规则。[25]这种差别使人能够消除一个彻底同质的时代精神的唯心主义观念，并能消除在叙事上与“总体历史”相关的一种普遍历史。[26]同时，人们对认知的这种归类模式也抱以怀疑。根据这个模式，历史或语言事件是归于一般概念之下的个案，最终将被置于普遍规则之下加以分析，因此，如果掌握了这些普遍规则就能对其加以简约。《知识考古学》——尤其是在法兰西学院的就职演说[27]——强调了“特殊的事件”[28]，独特的事件[29]，不能把这些事件简单地作为统一和普遍规则的应用而加以综合和编码。福柯说，话语分析——

导致了不同序列的**个性化**，这些不同序列是相互并置的，连续的，重叠的，交叉的，而不可能将其简约为一个线性系统。因此，所出现的不是理性连续的编年史，这种编年史能够不可改变地追溯到一个无法接触的本原，追溯到其开始的某一始建时刻，而是不同的时间刻度，这些时间刻度有时是简短的，各不相同的，**不服从于某一单一的规律**，往往在其内部携带着一种历史，这个历史保持着自身的个性，不可能简约为获得自身、推动自身、记忆自身的一种意识的一般模式。[30]

除了事件的个性原则外，我们还发现了外在性原则。[31]我们已经如此习惯于把个性看作一种特殊的主体性（和/或内在性），以至于我们最初混淆了个性和外在性的联系。然而，福柯的真正所指只在一个方面，（在有关个体特性的观念中已经有所暗示）：即个体不能被简约为一个统一的话语原则，或将在话语中发现的意义“内核”。因此，话语的外在性原则就意味着：“不是从话语向其内在隐蔽的核心运动，向话语内部表现的思想或意义的核心运动。”[32]所以，话语分析的程序是外部的，因为它希望让（据演绎的或目的论的原则）相互不可简约的单独的事件序列保持原样，使其“外在于”任何总体化的一般概念。

此后当然存在着方法论的问题：科学解释假定一般概念，不能从这些概念派生出来的任何东西都是不可解释的。在谈到福柯的知识考古学时，让-皮亚杰提出一种“没有结构的结构主义”；而福柯本人则声称，他的本意决不是要达到统一或控制个别历史事件，从超验的或普遍的范畴或从构成规则推断这些历史事件。[33]但我们怎样才能谈论相互共存的几种话语呢？每一种话语只能根据一种意义的统一才能进行这种推断，而这种意义的统一又只对其可辨性标准是有效的。话语繁殖是不可能避开这个结果

的。换言之，事件实际上是从代码的繁殖中演绎出来的，而代码的繁殖还没有从根本上脱离经典结构主义的代码模式；惟一的差别是，起作用的不是一个总体代码，而是许多小代码——就好比罗兰·巴特对巴尔扎克的《萨拉辛》的分析。[34]这些生成规则——不管能繁殖多少——事实上都是不可或缺的，如果福柯的后续理论具有什么意义的话，即每一种话语都服务于一种权力意志，因此都遵循严格的残酷的排除规则。所以，可以认为，脱离普遍规则的激进主义是前后矛盾的。

这种情况并不仅仅指相互不连续的次话语的形成规则，甚至更适于集体的单一"话语"本身。诚然，福柯在《知识考古学》中提出的时代概念并非像在《词与物》中那样严密，然而，它的确以一种很难看透的方式起到了总体的统一概念的作用。在"序言"中，福柯解释说，他不想简单地通过摆出无政府的姿态来分裂历史的统一和伟大的历史时代，而想要寻找可以把非连续性的序列相互勾画起来的规律（"它们能够构成的垂直系统"）。这个**垂直系统**把同时发生的不同历史序列聚集在一起，[35]而正是关于这个系统的讨论最清楚地展示了总体话语是如何被看作一种秩序的，被看作各不相关的次话语的总和的。据这个比喻的逻辑，话语仿佛扦棒一样垂直贯穿个别历史。如果没有扦棒这种东西，也就不可能有与纯粹任意性相区别的科学（尽管具有自己的特性）。

《知识考古学》具体连续的方法程序表明了这种话语分析的程度。该书以精密的结构主义方法把话语概念分解成最小的构成因素，但不是音素，不是词素，而是句子，福柯称之为"陈述"（énoncés）。

福柯关于这些陈述所做的说明不仅非常含混，而且——尽管有时混淆——非常刺激。我在别处曾试图对福柯的方法论进行耐心而颇具同情心的重建。[36]在此，我必须予以简要说明。福柯由于集中精力实现他的愿望，即要把个别现象从被简约到代码个案

的环境中解救出来，因此试图把一个基础概念——话语——置于结构和事件之间。话语并不屈从于“变成对立的结构”。[37]

为什么不呢？由于“考古学”研究的是“话语”，因此，话语的因素就不是“类型”而是个体。尽管话语将被看作与其构成因素不同的普遍性，但它们仍然是个体的普遍性：一种性质上不同于逻辑系统的相同的系统。

那么，什么是话语呢？福柯承认，他至少是以三种明显不同的方式使用这个核心概念的：

> 最后，非但把“话语”一词相当含混的意思解释清楚，我认为我反倒繁殖了它的意思：有时用它指所有陈述的一般领域，有时用作可以个体化的一组陈述，有时则作为一种有序的包括一定数量的陈述的实践。[38]

在这三种情况下，话语都被看作像是框架的东西，而它们所包容的是陈述。如果我们加深对一个陈述的了解，也就会更深地了解所有这些陈述。这是因为一个高级系统只能依据它内部包含的众多因素才能得以理解。

福柯对这个问题给予了一系列否定的回答。他说，陈述不是命题、句子或言语行为。[39]这三个范畴的诸因素都是约定俗成的，可以在诸如“话语的原子”等基本规则的基础上生成。[40]甚至这也不适合陈述，因为它们——非常不同于严格的分类系统——是个体化的。[41]因此，它们不可能简单地从“语法”或“逻辑”等普遍原则中演绎出来。[42]

这样，“个体化”就意味着：从其结构的角度看是不可预测的，它们发生的方式也是偶然的。福柯在把陈述（作为话语的一个因素）与语言事件（作为语言的因素）相区别时公开表达了这一点。因此，“陈述”这个术语是用来说明据语言规则（langue）、

惯例（语用学）和正确思维（逻辑）所表达的东西与实际所说的话之间永不缩短的距离的。陈述把这段距离固定在某些形式的秩序上，在严格的结构主义的意义上，每一种形式都可说是一个系统。

这又涉及到陈述的另一个特点。可以认为陈述与语言系统中的事件形成了对比。重要的是，一切系统事件都应是可重复的，而不明显表现出意义的贬值；系统的诸因素事实上不是个体，而是类型（或图式），在适当的语境下可以确切地再生为它们所是的东西（甚至语境在规则的控制下也是类型）。对比之下，对陈述的说明有如下述：

> 一个陈述的存在不可能使人产生它重现的想法，它与它所表述的内容的关系不同于它与一套使用规则的关系。我们所发现的是一种一次性关系：如果在这些条件下，一个相同的系统表述重新出现——即便使用相同的词语，即便我们发现了本质上相同的名词，即便它总体上是同一个句子——但也大可不必是同一个陈述。[43]

同时，陈述不可能像表述行为那样被激进地个体化，由于时间延伸的不可逆性，表述行为发生在任何形式的系统控制之外：“陈述显然是不能重复的一次事件，它具有不可能简约的情境特性。”[44]然而，陈述仍然被认为是话语的因素：

> 现在，陈述本身不能被简约为这种纯粹的表述事件，因为尽管它具有物质性（即是说，具有时空标志），但却是可以重复的……然而，它不能被简约为语法或逻辑形式，因为，比之语言或逻辑形式，它在更大程度上并以不同的方式敏锐地感觉到物质、实体、时间和空间方面的差别。[45]

所以，陈述居于表述的特性与形式的重复性之间，即便不是意义上的重复，但也是语言上或逻辑上或以某种其他方式可系统化的图式的重复。同一个陈述可以在若干不同的表述中产生，与此同时，在若干个重复的正确构成的句子中，每一个都具有相同的意义，但所表达的却可能是一个不同的陈述。

因此，话语完全可能是具有某一特殊性质的中间秩序，其中，一切可能的例外和特例都是有效的：如果它们完全没有生成规则，那它们就和达利的变形时钟一样是想像出来的。

为了保证这种（最小的）重复性，我们需要依靠一个**秩序**，它也把话语的因素即陈述编码，作为一个的确非常敏感、易受影响和无穷变化的图式，但仍然是一个图式。事实上，福柯是分两个步骤得出这个结论的。在第一个步骤中，他回顾了陈述的垂直组合中的隐喻——他似乎要借此说明，陈述并非产生于单一的生成方式，而是据各种相关领域得以产生的，[46]即不同的语境规则和不同的模式。福柯相信，他能够通过指涉系统代码的繁殖解释个体系统的不可控制性。但是，甚至在有了这么多“垂直”组合的系统时，由主体间相互束缚的规则构成的一个代码模式仍然没有失去其魅力，其输入和输出仍然包含着所有这些系统（没有这些系统，话语的基本权力就是不可理解的）。

然而，话语的编序还有另一方面。福柯谈到（1）“体制的秩序”，话语作为相互同一的因素而服从于这个体制；[47]（2）和一个“投放陈述的使用场”。[48]体制和使用场当然是比形式化了的语法更微妙的秩序；然而，它们也还是秩序。当福柯把一种“从不明确，但却具有可变性、相对性、总是能够受到质疑的状况”归于这些秩序时，[49]他是在一种占卜的解释学的语境中提出来的，这种解释学揭示了意义的革新，这是任何系统方式所无法预测的；在话语分析的认识论语境中，这种意义革新必然在制度教条

不灵活的结构中变得僵化起来，因为这种制度教条在一个“折磨机器”的框架内是不会允许个体的存在和革新的。

这样，我们就能理解福柯——尽管在修辞上为意义的非连续性和繁殖辩护——仍然谈论“档案”的统一的意思了，在此，“档案”被定义为所有话语规律的总体，这些话语规律标志着一个时代的特点，与古典的时代精神并无二致。只有在这个意义上，“话语形成”和“形成规则”等概念才是可理解的，尤其是在牢记下列定义时：

> 形成规则是特定话语分配中的生存条件（但也是共存、维持和消失的条件）。[50]

在此，话语的次系统之间“垂直的相互依赖系统”，[51]作为隐喻，再次被用来把关于这些次系统的彻底非连续性的观念与档案的统一观念调和起来。在此，我对此不予详尽探讨，而试图提出批评总结。

福柯的话语概念是与黑格尔和狄尔泰（使用该词的意义上）对历史复杂性的诠释瓦解和统一相对立的。我将把形而上学的含义搁置一边，就仿佛把结构与意义相关联，或把主体的非本原性与象征秩序相关联一样，因为所有这些都是昙花一现的，都根植于一个事先决定的历史结构之中。（意义根植于符号，对这一主题的分析将说明这样一种观点，人们对一个书写符号或声音结构的描写不能不用取自意识领域的谓项——这恰恰是批判主体角色的论点所反对的；我将故意忽视话语分析的这个维度，因为这纯粹是修辞上的副现象。）相反，我希望指出我所理解的话语理论的关键所在。把话语定义（尽管含混）为单一的、系统上不可控制的、繁殖的谈话，与话语分析方法形成了极端对比，即把话语分析当作（严格的但却是非解释性的）科学。这样，就可以像福

柯本人那样描写和分析话语了，只要根据构成原则对其加以建构的话，只不过这些原则与我们给它们的定义相矛盾。

众所周知，福柯在法兰西学院的就职演说中论述了这个矛盾。在此，他试图把方法上不可或缺的话语秩序的命题置于权力理论之中，声称话语并不是个别地编码的，而是通过一种权力意志的介入。他把话语看作有如限制和排除系统一样残酷的功能，它们的统一取决于它们的“播撒”，这正是《知识考古学》所归于它们的属性。如果这个命题是有根据的，那么，其未经检验的结果就是，话语分析的科学证明只能通过压制这个权力意志才能得到保证，这个权力意志如此压倒一切地把播撒的谈话与严格的排除系统联系了起来。惟其如此，话语分析就将被迫盗用主体（话语分析附带否认了这个主体的存在），将其作为分析之前的一个先验条件。

因此，人们可以说，福柯用“话语”这个术语批判这个话语，从而导致后来定义的清晰：这是我们需要避免的一个术语。但这决不是真实情况。在《知识考古学》中，他说话语是不可避免的。[52]使话语得以生存下来并赋予其统一——即其或然条件——的东西，“也属于话语的领域。”因此，对福柯来说，宣布一种话语批判就没有任何意义了——即便有这种批判的话。

福柯从未摆脱这个矛盾。要摆脱它，他就必须依据一种完全不同于代码模式（哪怕是涉及话语的繁殖的代码模式）的认识论建立他的话语理论。比如，德里达已经表明，福柯所用话语学科的隐喻，[53]如果改变其科学的理论前提的话，就毫无对象可言了。根据这些前提，陈述的意义身份即便在完全确定的条件下也难以分辨：

> 如果警察总是站在两翼，那是因为常规本质上是可以逾越的，本身就是不牢靠的。在明确重申可能的寄生现象即某

种构造之时，由于这种构造是规则（被视为垂直的）和常规（被视为水平的）系统的组成部分，所以实际上却以改变这些规则和常规告终；这也是这种寄生现象和这种功能主义能够附加额外的寄生或虚构结构的时刻，我在别处称之为“额外的代码”，**可能反对语言的规训的任何事物。**……任何事物都是可能的，除了一种穷尽的类型学，它声称把嫁接或构造的权力限制在对区别、对立和分类的逻辑分析上。[59]

因此，“话语的秩序”就不是幻影，但其存在状况却是纯粹虚构的，而其实在则卷入以话语方式构成的意义的永恒变化与再造（但却不受任何权力意志的束缚）。

注释：

① Claude Lévi – Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris, 1974.

② Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*, Paris, 1980, p.33.

③ Claude Lévi – Strauss, *Anthropologie structurale*, pp. 28, 37, 40 – 41.

④ 同上，p.28。

⑤ 指《普通语言学教程》第二编第四章，“语言的价值”，见《普通语言学教程》，商务印书馆，1983年，第157页。——译者注

⑥ Claude Lévi – Strauss, *La Pensée sauvage*, pp.28, 37, 40 – 41.

⑦ 在此，我把列维 – 斯特劳斯的批评（与索绪尔的基本思想类似）搁置一旁，他认为神话反映某种自然（如社会）的内容，因此，可以据其内容或主题的历史加以分析。神话和语言的形式事实上取决于实际的表达模式，根据这种模式，意义和表达（所指和能指）并不是“肯定的”和“简单的量”，而产生于“价值”之间的差异关系。简言之，它们作为语言形式结果而脱离自身。正是通过这种“无意识思想”，不同民族的神话叙事之间才产生共性，而其内容则可能相当不同。

⑧ Claude Lévi – Strauss, *Anthropologie sociale*, p.320.

⑨ Emile Benveniste, *Problèmes de linguisitique générale*, Paris, 1966, pp.122

ff.

⑩ Lévi – Strauss, *Anthropologie sociale*, p.232.

⑪ 同上，P.231。

⑫ 同上，pp.232 ff。

⑬ Roland Barthes, *Introduction à l'analyse structurale des récits*, *Communications*, No.8, (1966), pp. 1 – 27, esp. p.3.

⑭ Barthes, op., cit., p.3.

⑮ Lévi – Strauss, *Anthropologie sociale*, pp.232f.

⑯ 同上，232。

⑰ Michel Foucault, *Les Mots et les Choses*: *Une archéologie des sciences humaines*, Paris: Gallimard, 1966.

⑱ 同上，p.7。

⑲ 同上，p.15。

⑳ 同上，p.11。

㉑ 同上，p.12。

㉒ 同上。

㉓ 同上。

㉔ Michel Foucault, *L'Archéologie du savoir*, Paris: Gallimard, 1969.

㉕ 同上，p.18。

㉖ 同上，p.17。

㉗ Michel Foucault, *L'Ordre du discours*, Paris: Gallimard, 1971.

㉘ 同上，p.55。

㉙ 同上，p.56。

㉚ Michel Foucault, *L'Archéologie du savoir*, p.16.

㉛ Michel Foucault, *L'Ordre du discours*, pp.55f.

㉜ 同上，p.55。

㉝ Michel Foucault, *L'Archéologie du savoir*, pp. 264f.

㉞ Roland Barthes, *S/Z*, Paris, 1970.

㉟ Michel Foucault, *L'Archéologie du savoir*, p.96.

㊱ Manfred Frank, *Was is Neostrukturalismus*?, Frankfurt – am – Main 1983, pp.226 ff.

㊲ Michel Foucault, *L'Archéologie du savoir*, p.20.

㊳ 同上，p.16。

㊴ 同上，pp.107 ff。

㊵ 同上，p.107。

㊶ 同上，p.111。

㊷ 同上，p.111。

㊸ 同上，p.138。

㊹ 同上，pp.133 ff。

㊺ 同上，p.134。

㊻ 同上，p.115。

㊼ 同上，p.136。

㊽ 同上，p.137。

㊾ 同上，p.135。

㊿ 同上，p.53。

(51) 同上，p.96。

(52) 同上，p.100。

(53) Michel Foucault, *L'Ordre du discours*, p.37.

(54) Jacques Derrida, *Limited Inc.*, Supplement to *Glyph*, No.2, Baltimore, MD: Johns Hopkins, 1977, p.72.

福柯的考古学

伊安·哈金　著
迟庆立　译

《权力/知识》由九篇访谈、一篇随笔及两篇讲座结集而成。在这部书中，福柯试图找到言说权力的新方式。[①]它的问世标志着始自50年代后期的一次具有巨大影响的思想探索又进入了新的阶段。福柯作品中的关键词包括如劳动、语言、生命、疯癫、手淫、医学、尼采、监狱、精神病学、空想、萨德 以及性等。请不要因为这些话题为年轻人津津乐道便受其吸引或对其排斥。福柯钟情于事实 且极善于分析。他擅长将过去的事件进行重组，借以对现时状况进行重新审视，其颇具说服力的分析将人们熟知的真理变成了疑问和混乱。尽管目前他关于权力与知识的思想尚未成熟，但毫无疑问具有启迪作用，值得我们研究探讨。

权力和知识到底是什么关系呢？有两种很蹩脚的简答：(1) 知识为权力的拥有者提供了达到目的的工具；(2) 一套新知识体系促成了一个行使一种新权力的新阶层或新机构的产生。这两个主张平行于与之对立的两点有关意识形态的见解：(1) 统治阶层建立了一套符合自身利益的意识形态；(2) 一种新的意识形态，及新的价值观念对新的统治阶层而言毫无意义。实际上，这两种简单对分法的任何一种都不得人心。许多人都希图重新定义

权力与知识之间的内在关系，福柯就是其中一员。不过他所寻找的不是两个给定的“权力”和“知识”概念间的关系。同以往一样，他试图将整个过程加以重新思索，他的“知识”和“权力”已成为完全不同的概念。没有人能掌握这种知识；没有人能行使这种权力。的确，是有些人这也懂，那也懂。的确，是有些个人及组织统治着其他人。的确，自19世纪以来知识和权力以各种形式为资产阶级提供的服务是远胜于其他任何事物所提供的，当前又同时服务于东欧的一个类似的阶层。但是那些统治阶层并不知道他们何以能做到这一点，而且倘若没有权力关系中的其他项，他们也不可能做到这一点——各级官员，被统治者，被压迫者，被放逐者——每个人都自愿或不自愿地担负着自己的角色。要分析权力就要从其根源开始，从硝烟已起而参战双方却懵懂不解其角色的局部细微之处开始。

现在这样的工程已不再是奇想。福柯的过人之处就在于他能深入发掘那些不起眼的戏剧性事件，用被别人忽略的事实加以包装完善，使这些事件成为分析一系列人们从未仔细考虑过的矛盾的线索。福柯论辩道，社会的秩序结构正是出自于这些矛盾。尽管福柯出名是得益于他提出的抽象的思想体系，他同时也是最脚踏实地的作家。他热爱事实。访谈之一的结尾为我们提供了一个典型事例。他被问及奶瓶喂养婴儿的方式发明于何时或者退一步说最早传入法国是何时。他答不出来。访谈者告知他答案时，他一边兴趣盎然地听着，一边责怪自己怎么那么笨，怎么没有提出这个问题。

所以，福柯绝不是在玩弄字句，编织空想。较这些短小的访谈而言，我更喜欢他的篇幅较长的作品。原因就在于那些书籍中的事实更为丰富。不过，《权力/知识》的编者说的也有道理，他说访谈可以帮助我们更好地理解这些书。访谈是法国一种用来介绍研究进程的艺术形式。访谈初始面向的发行范围很有限，同时

访谈以适合某一特定听众群讨论的术语表达，因此具有通常篇幅较长经过精心布局的书籍所不具备的直截了当。但是福柯有关权力和知识的观点与这两个概念的通常意义过于迥异，因此我觉得有必要对他如何提到这两个概念作一个回顾。他的一系列作品，虽然历经浮沉，仍然是一种理性的进步。以下我将通过解释各访谈来进行描述。

《疯癫与文明》从某种程度讲是一部浪漫作品。[②]作品似乎开始于一种不确定的信念，从未有人陈述过的信念，即有一种纯粹的东西，一种我们无法用概念去捕捉的东西，也许就其自身而言还算是种美德的——疯癫。疯癫在此指的当然不是精神病学上的疯癫。我们以我们自己创造出来的体系划分、对待和抛弃疯子。我们的体制创造出了我们表述为疯癫的现象。作为福柯的第一部主要作品，它以一种几乎是康德式的陈述暗示我们关于疯子的经验只是取决于我们的思想和历史的一种现象，但是确有一种不变的事物本身可以被称为疯癫。此外理性也只是一种现象，其存在依靠其对立面的存在来确定。该书的英译本加上了一个颇具讽刺意义的副标题《理性时代的疯癫史》。

到此书成书时，有一点已经很明确了，即认为有一种纯粹而且前在的疯癫的这种浪漫观念是错误的。不可能有这种事物，也不可能有这种先概念的存在方式。那么这本书就是在写别的什么东西了。到底是什么呢？起初并不明确。福柯在1977年的一次访谈中说，“现在回想起来，我问自己在《疯癫与文明》或《临床医学的诞生》中我谈了些什么呢？除了权力我又能谈什么呢？”[③]

疯癫一书的情节是再清楚不过的了，这一情节又在其后的数本书中重复出现。有两件事值得注意。一是17世纪中叶出现的“大禁闭”：对反常者疯癫的禁闭以及精神病院的建立。又过了很

长一段时间，到了法国大革命时期，有关精神病学的新的知识体系发明了对付疯子的新办法，于是出现了一次所谓的解放。福柯认为，至少旧的精神病院听任疯子自己去应付所有可能的恐惧，而被一群专家用总是变个不停的治疗方法进行的神圣摧毁，较之这种恐惧是有过之而无不及。

福柯的陈述富有戏剧性。他呈现给我们的是事件重组后的模样，是我们以前从未仔细想过的。其中，一种传统转变成另一种传统时，大分野之前和之后的快照，更使文章效果凸显。一个片段是1780年左右对大脑的描述，另一片段描述的则是25年之后的情形。展示在大理石平台上这一完全“相同”的器官，在后来的精神病学中所扮演的角色，与1780年时相比毫无对应之处。

学者们提醒我们，事实要比福柯笔下描述的复杂得多。福柯偏好将法国的例子投影到欧洲历史上，导致了不少错误。[④]在法国史学研究法上有两个极端。编年史派强调长时期的连续性或缓慢的过渡——“被传统历史以厚厚的事件覆盖了的庞大、沉默而静止的底部”（引自福柯《知识考古学》首页）。[⑤]福柯则深受巴什拉尔、康圭海姆和阿尔都塞的影响，持截然相反的观点。他的论断是在知识发展史上有极明确的不连续性。在一次访谈中他指出这种断裂的困扰给知识提供了一种解释，这种解释能对部分事实做出说明，但并不是一种普遍模式。而现在我们不仅发现所谓事实有时并不十分正确，发现它们被过分概括了，发现它们被强行塞进了一个粗暴转换的模式；我们还发现福柯所讲的很多故事已被另一些人以更冷静的方式讲了出来。

不过没关系，就让他的叙述留在我们的脑海里。闲来我们可以自己添加的一些修正性的脚注。这些叙述所以重要是因为在一定程度上它们是政治陈述，同时我也称它们为哲学：分析，进而理解可能促成观念形成的条件的一条途径。这些观念不只包括疾

病的观念、精神病的观念、监禁的观念，也包括认识论的传统观念——知识以及道德规范的传统观念——权力。

排斥也是一种权力的行使。是一种抛弃。尽管受到种种攻击，《疯癫与文明》仍沿袭浪漫主义传统，将权力的使用看作是镇压，一种恶行。而对这一观点的强烈反对则成为福柯最近的作品中既富戏剧性又最为基本的特征之一。但是不要马上转而去读他有关权力的文章，因为他这种观点的逆转源自他对知识的深入思考。

19世纪出现的精神病学家、卫生学家、法学家以及研究监狱、教育或人口的理论家构成了一个新的专家群体。他们提出了不少假说，带着种种成见，也建立了相当多的理论学说，所有这些又被不断修正，但这一切都以一个潜在的概念为基础，或是关于疾病的，或是关于犯罪的，或是关于其他什么的。福柯使用了一个法文词 connaissance 来表示诸如此类的表层知识，而 savoir 则表示不止于科学的知识。福柯认为，它是一种框架，表层假定正是在此框架中获得了意义。Savoir 不是指一组可靠命题意义上的知识。这种"深层"知识倒更像一组假定的规则，决定在某一领域哪些主张可视为真理，或视为谬误。1780 年有关大脑的话题与 25 年后的话题不同，但这不是因为我们对大脑的认识有了根本的改变，而是因为"大脑"在后者的情境中表示一种新的客体，出现于不同类型的句子之中。

《权力/知识》中的知识指的就是我称之为"深层"知识的 savoir。大概没有谁意识到了这种知识。我们可以预见福柯的"权力"应该也是一种没有人能有意识行使的"深层"权力。那么，福柯对于知识和权力的担忧就非但不重要，反而成了关于遗传学家和核物理学家如何运用他们新获取的表层知识造福或毁灭人类的老生常谈了。

作为对精神病人的解放，将其置于医务人员的看护之下，就

运用了新的知识。人们对精神病人又有了新的说法，新的看法。福柯关于医学的书对此有相关的陈述。La Clinique 既指一个机构，以教化为目的的医院，也指临床医学的授课，一种说的方式。《临床医学的诞生》（1963）是又一部谈论排斥，谈论有待判断其正误的新事物的书籍，同时也是一部关于一个新的知识领域内一个自建构的专家阶层形成的书籍。这种发展何以成为可能？科学史会给我们讲述许多名人的故事。我们能了解到他们遇到的问题，他们的目标，他们的运气好坏，他们所做的尝试，所犯的错误，受到何种高等教育，受到哪些思想的影响以及他们在财力上的付出。但福柯的目的不在说明谁说了什么，为什么，而在于讲述被说的具体语句构成的网，在于考古学这一解释这些语句何以可能被说（至于是谁说的，基本不予考虑）的理论。这项简直不可能完成的任务为纯知识提供一种颇为怪异的解释。在这方面第一部，恐怕也是最后一部杰作应属《事物的秩序》。[6]

《事物的秩序》讲述了四个时期。时期的划分方法很常见。理性时期，从笛卡尔到大革命。之后是复古的 19 世纪到现在。理性时期之前我们称之为文艺复兴时期。最后是将来，起点为现在。

“生命、劳动和语言”的概念形成于 19 世纪，是生物学、经济学和语言学的研究材料。而这几门学科与被其取代的法国大革命之前的博物史、财富理论或普遍语法的研究对象之间并无对应关系，或者说并无套用关系。同样后者的这些研究领域在文艺复兴时期也找不到平行项，福柯这样讲道。造成这种不对应的原因与其说是新发现，不如说是思考的新对象的产生。这种新对象的产生又要引发新真理和新谬误的产生。《事物的秩序》探讨的正是一种“深层”知识怎样突变成了另外一种“深层”知识，又会带来怎样的后果。

该书不仅是一种新型的历史研究，也是一篇抨击人文科学的檄文。美国的读者请不要将此处的人文科学混同于社会科学。法国对人文科学的归类还包括心理分析及人类学的某种混合，一些文学作品分析及具有马克思主义本源的种种反思。福柯的书探讨的是人。我们的英语文化对人这一形象并未给予多大重视。“人”是双面的，既是掌握知识的主体，又是知识研究的客体。康德有一年在他的年度逻辑讲座中提到了这样一个问题：“人是什么?”从那时起，人这一概念才被正式地提出。

随之产生的哲学人类学发展出一种非常规的阐述方式。编辑康德《人类学》（1964）法文版的正是福柯。这种阐述方式伪装得像是生物学或语言学。这不是声称社会科学的方法不合适的那种人们熟知的批评。在正统科学的基础上形成的社会科学的方法好得都有点过分了。福柯要否定的是人文科学讨论的是一个真实的对象这种观点。幸亏“人”正在渐渐退隐，福柯说。代之而起的是话语，没有认识主体的纯话语。

部分对认识主体的这种反对不过是当时典型的巴黎式讨论而已。现象学遭到诸如列维－斯特劳斯等人的憎恶和蔑视。福柯在自己撰写的文学批评中提出的论点是，若要降低组句中的个人色彩，则“作者”与“作品（oeuvre)”两概念必须互换。这些批评部分可见于他的一部短文集。该集译名为《语言，反记忆，实践》。[7]他还强调指出文学已经绝迹。所以我用“文学批评”一词描述福柯其实是个语言使用错误。这就是当时的潮流。但福柯在此之外还提出了一些观点，这些观点如果尚不能称之为一套理论至少也算是一些构想，使这种潮流具有了意义。福柯认为言说于特定时间、特定地点的语句不是有说话者的有意意志决定的。正误的可能性并不在一个人渴望交流的欲求之内。因此，作者本人同对这种关于“可能性的前提”的分析毫无关联。

这样，分析话语就不能从谁说了什么这个角度出发，而应从

那些使句子具有确定的真理价值，从而能够被说出的前提出发。这些前提存在于当时的“深层”知识之中。这一观点使我们远离了语句产生的物质条件。《事物的秩序》读起来像是一本理想主义的书籍便不可避免，让人不由得想起康德。也许出于自嘲，福柯很快接受了“历史的先验性”这一标签。康德用存在于人类心灵结构中的可能经验的前提作支点的地方，福柯用可能话语的历史的，因而也就是短暂存在的前提作支点。

只着眼于词的论点未免太脆弱。福柯不得不重新回到词被言说的物质条件中。他并不想回头去探讨个体的说话者或作者，但至少他不能不考虑被说和被写的词到底服务于何种目的。关于人的非法科学并不只是一堆言语。其中包括19世纪忙于将精神病人重新分类，之后将病人按类治疗的合法医学。在将病人重新分类的过程中，它甚至创造出了规范概念、病理学概念。这种合法的改良主义设计出监狱、学校和医院的新式建筑。在《规训与惩罚：监狱的诞生》[8]中，福柯对此作了描述。权力又有了公开的形式如由新的专家群体测试犯人头脑是否正常的审判机制。监禁随处可见，无论在工厂里，还是在专为监禁而设的各种建筑物中，甚至连工人家庭简陋的住房也须分为数间房间，以确保道德规范得以最严格的遵守。

知识变成了权力。那么，人成为监禁对象这一新概念就意味着对付这些人得有些新方法。不是任何人都对正确的信念“知”之甚多。读读1829年创刊的《公共卫生与法医年鉴》，你会发现除了统计数字之外，实无可信之处。但就凭讲述其中的恐怖故事，可保你一年饭局不断。倘若你还复印了其中的部分插图，那便更是如此。

福柯从这些《年鉴》中选取了1935年的一件事例，并将其发表，题为《我，皮埃尔·里维尔，杀害了我的母亲、姐姐和弟弟……》(1973)。[9]历史上第一次出现了一大群专家在法庭上对

有精神病嫌疑的杀人犯作理论分析的场面。最后的处置取决于他们将其归入的范畴。这只是知识即权力的一个小小体现。决定皮埃尔命运的与其说是与他相关的事实，不如说是从范畴的角度专家们看待他的可能性。

人们普遍认为1968年5月巴黎暴乱的失败不仅使福柯从对话语的片面执迷中猛醒过来，同时还创造出一个能讨论知识与权力的新读者群。在访谈中，福柯认同了这一看法。当然，《事物的秩序》中讨论的问题再没有被进一步展开也有其充分的内在原因。如果你认为话语指的是某一领域内所有言及物的集合，你就不能只是读读科学伟人的学术成果，还要取样于所有场所中正在被言说的——不仅包括有关公共卫生的年鉴，还包括当时街头分发的广告。你必然会考虑这样一个问题：谁对谁做了什么？

正是在这一点上福柯与传统产生了根本的决裂。决裂点在谁是主体，谁是客体上。福柯首先否定了我刚才描述的那一认识主体。有关压抑的旧模式认为存在着一个主体：某种可认定的集团管理着其他人的生命；或者，作为这种管理的结果，我们被禁止做某些事情。《性史》（1976）第一卷即是对这种旧模式的反驳。[10]

福柯曾在一次访谈中讲到，这部书并非是谈性。“性意识”指的是对性的认识或思索（据字典释义）。这部书部分是关于这种思索的。第一卷的法文标题为 *la Volonté de savoir*，意即求知之志，“知”指“深层”知识。此处的志也非某个特定的人的意志；这一标题也确是对叔本华的一种间接提及。有这样一种意志存在着：它创造了说出关于性的真理和谬误的可能性。与福柯所述历史中的其他形象不同，这种求知的意志早已存在了。

性意识同监狱一样有它自身即时的引人之处，但福柯对知识和权力不变的关注使他将目光投向了关于人口的一种积极的认识

以及他所称的生物政治学。权力机构的大网演变成无数对人进行打分、归类的方法。出生、死亡、疾病、自杀、生殖：所有这些宣告了现代——统计数据时代——的到来。19世纪早期是数字的海洋。之所以会这样，不是因为人们更长于计算，而是因为有关人口的各种新型的事实被认为是需要发现的对象。

性意识对福柯而言不仅是对性的思索，它还与观念、与对肉体的意识、与肉体等更大的圆相交。它研究的是“生命的政治技术”。性意识两方面的主要功能被提了出来：一方面是“对肉体的训练，控制、体力的加强和分配、能量的调节和节省。另一方面，又被应用于人口的调整”。两者都是“权力对身体的微观控制”，同时也是针对社会整体的“综合措施、统计分析和干预”。“性，既是通向人体生命的途径，也是通向人类生命的途径。”

我们过去有君主实施控制主体的权力。19世纪初左右出现了“一种新形式的权力”。福柯在一次访谈中描述到，“这种新形式的权力不再能用统治权来进行描述”。这是资本主义社会的一项伟大发明。从一个方面讲，这种权力是“纪律规范性”的，但纪律规范只是它的一个方面。新的真理和谬误是另一个方面。福柯这样告诉我们：“真理指一整套有关话语的生产、归路、分布、流通和作用的有规划的程序。”这个“真理”与我们通常理解的真理并不相同。它与“深层”知识及权力处在同一层次，是一个抽象的潜在的要素。福柯特别提醒我们决不能从意识形态和马克思的超结构的角度，譬如，为使某种经济安排合法化，事后建构的自概念的角度，去考虑整件事。恰恰相反，真理、知识和权力是使资本主义模式成为可能的条件。

大多数读者为了理解福柯莫名的知识，自具生命的话语已是颇费心思。不被拥有的权力则更是神秘。“不管怎么说，是否有人带头发起了这一系列的运动呢？”一个访谈者这样开始，言语

间带出一丝恼怒。监狱成了讨论的话题。对此福柯的解释是这样的：新的权力技术并不产生任何可认定的个人或集团。我们确实为实现特定的需求发明了各种不同的战术。改进监狱的建筑结构是为了使囚犯更难以吊死他们自己——但无论怎样改，总以某个规定监狱应怎样建筑的模式为基础。这些战术以片段的形式出现，没有任何人清楚自己在上面添加了什么。以收集人口信息的做法为例。每一种新的分类方法、分类方法中的每一种新的计算方法，都是由某个人或某个机构设计的。当时这个人或机构心中的目标其实很直接，范围也有限。之后，人口自己就在这个或那个技术官僚提出的种种规定下被分类、重组和管理得越来越细，尽管每一项规定的提出者都不知它尚有如此作用。我们于是便得到了“相互参与中的，权力的不同机制中的，支持的复杂运用”。

> 因此，我们不要问为什么某些人渴望支配，他们寻求的是什么，他们的整体战略是什么。我们应该问，在不断开展的压制活动中，在征服我们的身体，支配我们的姿势，规定我们的行为的不断的过程中，事情的发展是怎样的。换句话说，不要去看统治权孤傲的一面，而是要去发现受统治的臣民是怎样通过多种机体、势力、能量、材料、欲望、思想，逐渐地、持续地、现实地、具体地被构成的。我们应该把臣服理解为臣民构成的具体的事例。这同霍布斯（Hobbes）在《利维坦》（*Leviathan*）中的规划正好相反……[11]

正好相反之处是：福柯关心的并不是为什么臣民要制定一种制度来决定谁或是什么居于统治地位。他想知道的是臣民是怎样构成的。正如绝对没有纯疯癫，没有物自身一样，也绝对没有纯粹的臣民，没有先于对人恰当的描述形式和人类行为而存在的主“我”和客“我”。文史学家早已指出在浪漫主义时期以前，一个

人不会将自己看作是诗人——看作是那一类别的人，只是写诗而已。性解放者则强调“同性恋”（及与之相对的异性恋）的范畴只是在精神科的医生们发明了这个词之后才出现的。这种行为存在，但不存在同性恋类型的人。福柯的论点是，任何一条我可以将自己看作一个人、一个行为者的途径都已是历史事件之网的构成部分。本体的自己不存在，这是他对康德理论的进一步推翻。

刚才我引用了福柯的一段话：“因此，我们不要问为什么某些人渴望支配……”脱离了上下文可能会使你疑惑：难道他是在告诉我们永远不要问为什么罗斯福、斯大林或者戴高乐渴望支配吗？我们不该问为什么就是这些人也有缺点、优点吗？不该问他们是怎样在数以亿计的臣民身上留下自己的印记吗？其实福柯并不是这个意思。我们可以看一下他此前的工作。即便是在他对探讨知识的急剧变化最沉迷的时候，他也从未否定过编年史派探求根本稳定性这种方法论的重要性。在他攻击作为批评工具的“作者”这一概念的时候，他也从未放弃喜欢他所欣赏的作者和这些作者的优秀作品。简言之，他自己的研究不妨碍别人的研究。放在上下文中，他这段引言是在说：为了我的研究目的，不要问为什么某些人渴望支配。

此处有两点很明确。第一，他正着手于关于臣民构成的新的探索。第二，过去那些针对某一专制君主的权力提出的质询，已被权力通常源自上面的盲目观念所扭曲。在某个事件中，我们可能的确只看到一条极松散的链，上接斯大林亲自签署的命令，下连劳改营中的某犯人。但据福柯的观点，存在劳改营之类的机构这件事本身不是由个人或历史的不定性造成的。看上去似乎这种类型的罪恶与东欧社会主义国家无可摆脱地联系在一起，要对其加以解释还需探究共产主义考古学。我不知道福柯会不会写这么一篇，不过在访谈中他确实流露过这种意思。另外，给出一个考

古学的解释并不是要找借口，或者不去找区别。他强调，不要被那种我们自己家里、我们所居的城市里都有自己的劳改营这样的辞令所迷惑。那种论调是错误的，但使其成为错误论调的并不是从上而下被实施的权力。

福柯提出的是极端的唯命论：除了历史赋予的形态以外，一切都是虚无，甚至连我们能描述自己的方式都不存在。也许沿此路一路行来引领我们的是关于知识和语言的思考，但对知识和语言所暗示的隐喻我们则应不予考虑。相反我们应转向权力，“战争和战役模式。将我们卷入其中并控制着我们的历史，其形态表现为战争而非语言。是权力关系，不是意义关系。”每一种描述人的新的方式，以及随之而来的人们描述自己、找寻自己角色、决定自己行动的方式，都是在“以另外的手段寻求战争”。

《事物的秩序》在结尾预言了这样一个新时代。在这个新时代里，自我意识的话语探讨的既不是人本身，也不是思考的主体，只是话语本身。这项研究工程的很大一部分要在被福柯称为谱系学的领域内完成。福柯将谱系学定义为：“能够阐明知识、话语、客体领域等事物之构成的一种历史形式，它无需参照某个主体，不管这个主体超越了时间场，还是顶着空洞的自体贯穿于历史。”不过《事物的秩序》似乎在说除了关于话语的话语以外不存在反思性的话语。也许我们不应将这本书看作是进入这种纯话语的一个新时代的开篇之作，而应将其看作是一个世纪以来最末一期纠缠于语言的哲学作品。福柯将新的关注点置于权力关系而非意义关系，将带领我们离开那些逃避现实的暗喻。这些暗喻针对的对话乃是发源于对语言的病态执着。

不是语言本身应被视为不重要。福柯最近关于忏悔的陈述尤其是属于对某种言谈的陈述。因此可以说对某类句子在陈述的特定位置上何以轻易地成为真理或谬误的理解仍然是他关心的对

象。不过现在这方面的研究被嵌入了对行动的可能性和权力的产生的解释之中。忏悔是地狱对权力的“灌溉”(福柯语)。“灌溉”一词携带的不只是常见的农业上的意义，同时也指医学上的清洁。在这里可能两种意义兼而有之。忏悔既保证了权力关系的清洁，又使水流多渠道地从一处流到另一处，从而保证了整个地区的繁盛。没有灌溉的个体行为的实施，权力就会腐烂或干枯。

即使以上述思路来解释，诸如，把笛卡尔的自我介绍进话语，这样纯哲学探讨的事件也未为不可。自我集合了许多很不相关的活动：期望、伤害、证明定理、看到许多树木。为什么要有一件事物——笛卡尔称之为物质——来充当所有这些动作的主体？如果我们假定忏悔对修道士而言是一处第一次让人们不仅讲述他们的所为，还要讲述他们的所感、所思、所见乃至所梦的场所，则笛卡尔提出的指引思想的规则，虽然看起来只单纯地涉及对知识的探索和知识的基础，却可能是一系列修道院规定的一个增补项而已，都是一种个性的说话方式与肉体的规范体系相结合的法则。

假设权力与知识正如福柯所见的一样，我们该怎么办呢？我们似乎被引至一套极其悲观的学说之前。左派的政治观点通常是建立在或是复归的古典主义概念上，如卢梭，或是建立在走向终点的古典主义概念上，如马克思。福柯则清楚地展示出他所讨论(并憎恶)的不仅是资本主义社会的监禁。古拉格考古学也将出现。即使没有左派的古典主义的幻想，我们也可以在任何一种情境中前行，因为还有实践，马克思主义的幻想和一些斯宾诺莎主义的幻想。我们能够将古拉格机构与古拉格问题区分开来。古拉格机构像监狱一样要通过福柯眼中的历史去研究和理解；古拉格问题则可以下问为例：此时此刻，该怎么处置这群魔鬼？古拉格既是一种历史事物，也是一种“积极的存在”。

法国的监狱便是如此。人们可能很清楚监狱改革几乎与监狱同龄，好像它是监狱这一机构的辅助设置一样，可人们就是现在还在试图使监狱变得不那么无法忍受。但是即使监狱改革是我们中许多人都能达成一致的流行态度，很明显福柯还是被更为剧烈的转换所吸引。但是如果关于解放的古典主义革命幻想从理论上被抛弃的话，又怎样对其加以取代呢？“关键不在于使真理摆脱任何权力制度的束缚……而在于使真理权力脱离各种（政治的、经济的、文化的）支配形式，而在目前，真理就是在这些形式内行使职能的。”对福柯而言，解放是一个错误的概念，但是“脱离”是可能的。那么什么是将真理从目前的支配形式中“脱离”呢？

有本书中曾发表过福柯和乔姆斯基的一次联合访谈。[12]那位语言学家给人留下非常好的印象，一位稳健的改良主义的自由主义者：让公正以合法的手段体现出来。而福柯则更像一个无政府主义者：摧毁司法体系。有没有方法能使真理权力同支配形式脱离开来呢？也许有。《权力/知识》以 1972 年福柯同法国毛主义者的一次访谈开篇。福柯强调，在革命刚开始的时候不要建立民众法庭。不要对用来隔离和控制大众的支配权的各种机构进行明确的重组。福柯绝不是无政府主义者，部分是因为无政府不可能。拥有一种能对我们自身发表或真实或错误的见解的制度，就意味着进入权力的统治，对这种权力的任何脱离是否都能成功也就没有清楚的答案了。

如果我们还抱有真实的人类、真实的自我或者甚至是真实的疯癫这种古典主义的幻想，也许我们还能满足于用其他的“支配形式”替代我们的“支配形式”。但是无论福柯所述的将真理与支配形式脱离指的是什么，他要的都不是浪漫的幻想。抗议和改革这类细微的激进行为在朝着传统左派的期望前进的进程中根本不会有作用。那条路的终点只有荒凉。可以这样讲，福柯已经完

成了与康德的一次对话。康德提出的每一个问题都被不慌不忙地倒置或摧毁了。康德问，“人是什么”？福柯答道，虚无。康德问，“那么我们可以期望什么呢?”福柯是否也会用同样的虚无来回答呢?

如果这样想就误解了福柯对人的问题所作的解答。福柯说的是，概念的人是虚无的，不是指你我是虚无的。同理，概念的期望是错误的。马克思或卢梭所怀有的期望应该正是那个概念的人的一部分，这些期望便成了乐观主义可悲的基石。乐观主义、悲观主义、虚无主义以及诸如此类的概念都只有在一个先验的或是永恒的主体的思想中才有意义。这就是福柯的观点。如果我们不满意，也绝不是因为他悲观，而是因为对于那在人类胸中跳动不休的东西，无论叫它什么都好，他没有给出一个代言人。

注　释:

① M. Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972 – 1977*, ed. Colin Gordon, trans. Colin Gordon et al (New York: Pantheon, 1980).

② *Folie et déraison. Histoire de la folie à l' age classique* (Paris: Libraire Plon, 1961). 缩译本译为 *Madness and Civilization* (New York: Random House, 1965)。本文其余部分中其他作品之出版日期均指法文原作出版日期。这些部分的译文无删节。

③ M. Foucault, *the Birth of the Clinic: An Archaeology of Medical Perception* (London, Tavistock, 1973). 译自 *Naissance de la Clinique* (Paris: Pressed Universitaire de France, 1963)。

④ 可参见 H. C. Erik Midelfort, 'Madness and Civilization in Early Modern Europe: A Reappraisal of Michel Foucault'。该文收于 Barbara C. Malament (ed.), *After the Reformation, Essays in Honor of J. H. Hexter* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1980)。

⑤ M. Foucault, *The Archaeology of Knowledge* (New York: Pantheon, 1972).

译自 *L'Archéologie du savoir*（Paris: Gallimard, 1969）。

⑥ M. Foucault, *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*（New York: Random House, 1970）. 译自 *Les Mots et les choses*（Paris: Gallimard, 1966）。

⑦ M. Foucault, Language, Counter – Memory, Practice（Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1977）.

⑧ M. Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*（New York: Vintage, 1979）. 由 Alan Sheridan 译自 *Surveiller et Punir*（Paris: Gallimard, 1975）。

⑨ M. Foucault, in collaboration with Blandine Barret – Kriegel et al., *I, Pierre Rivière, having slaughtered my mother, my sister and my brother...: A Case of Parricide in the 19th Century*（New York: Pantheon, 1975）. 由 F. Jellinek 译自 *Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mere, ma soeur et frère... Un cas de parricide au XIXe siècle*（Paris: Gallimard, 1973）。

⑩ M. Foucault, *The History of Sexuality*, Volume 1: An Introduction, Trans, Robert Hurley（New York: Pantheon, 1978）.

⑪ M. Foucault, *Power/Knowledge*, P. 97.

⑫ N. Chomsky and M. Foucault, 'Human Nature: Justice versus Power', in Fons Elders (ed.), *Reflexive Water*（London: Souvenir Press, 1974）, pp. 133 – 99.

福柯论现代权力

南希·弗雷泽　著
李静韬　译

最近几年，米歇尔·福柯创建了一种带有政治立场的新的反思形式的理论，并把它应用到对现代性的形成和特性的研究中去。福柯称这种反思为“谱系学”（genealogy），它已经取得了一些很有价值的成就：它开拓了某些崭新的研究领域，并且使现代性的某些崭新维度专题化，结果是使开辟一条研究政治学问题的卓越成效的崭新途径成为可能。但是福柯的工作也遭遇了重重困扰：谱系学提出了许多哲学、政治学问题，然而就其现状而言，它无力为这些问题提供答案。本文旨在指出福柯工作的优点和不足，并做出公正的评价。

概括地说，我的观点是，福柯最有价值的研究成果由大量经验描述构成，他的描述是关于权力的独特现代样式形成的早期阶段的。这些描述提供了对于现代权力特性的洞察，而这种洞察反过来有重要的政治学意义，因为它们足以使某些流传甚广的政治学取向被废弃不用，因为这些取向已经不能应对现代社会中权力的复杂状况。

例如，福柯的描述表明现代权力是“生产性的（productive）”，而不是否定性的。这就足以将自由主义的政治学排除在

外，因为它假定权力本质上是压制性的。这些描述同样表明了，现代权力是“毛细血管状的”，它在日常的社会实践中作用于社会机体的每一末端。这又足以使国家中心论者和经济至上的政治实践也应废弃不用，因为这些实践假定权力在本质上定位于国家或经济中。最后，福柯的现代权力的谱系学确定，权力基本上是通过人们的社会实践，而不是通过他们的信仰对人们的生活施加影响。因而，旨在把被意识形态扭曲的信仰体系去神话化的政治取向也应废弃不用。

这并不意味着，福柯对于权力现代形式的特性和形成的描述的惟一重要性，就在于它是一种否定性的、排除某些不充足的政治取向。更明确地说，福柯使我们能从相当广阔的视角出发理解权力；当研究定位于他所谓的“微型实践”（现代社会中由日常生活构成的社会实践）的多样性时，他又使我们能够相当细致地理解权力。这种积极的权力概念笼统但却无误地蕴含着对“日常生活政治学”的倡导。

我认为这些大体上就是福柯对于理解现代性的主要成就和贡献。福柯之所以能够取得这些成就和贡献，似乎是因为他运用了独特的社会、历史描述方法。这一方法关涉悬置现代自由主义规范性体制，等等，这一体制区分了合法地行使权力和不合法地行使权力。福柯将这些观念以及由此产生的问题都置入括号中，而将注意力集中在权力运作的实际方式上。

我已经说过，福柯对合法性问题的悬置，无疑是富于建设性的，这促使他以一种有趣的新方法考察权力现象，并揭示了现代性的重要的新维度。同时，这业已带来了或可能带来某些严重的困境。例如，已有人假定或可能有人假定，福柯已向我们提供了对现代权力的价值中立的描述。这与他著作中鲜明的政治立场不符，要么是，他以另外的某种规范性体制替代了已被悬置的那一个。而既然没有一个十分明显的替代体制，那么就是说，他找到

了不借用任何规范性体制而进行具有政治立场的批评的方法。更为笼统地说，福柯放弃了对引导政治学的某一规范性体制的需求。

这些推测显然针锋相对。然而福柯的著作似乎同时导致了以上的种种推测。他倾向于假定他关于现代权力的陈述，既是具有政治立场的，又是合乎中立规范的。同时，他不清楚他是否悬置了所有的规范化观念，抑或是仅仅悬置了关于合法性和不合法性的自由主义规范。更糟糕的是，有时福柯看似根本没有悬置自由主义的规范，反而预设了这些规范。

我认为以上种种大体上属于福柯工作中最严重的困境。它们与我前面提到的长处之间具有微妙的关系；看起来，正是使得对于权力的具有经验和政治价值的描述成为可能的同一方法论策略，与规范性的含混性密切相关。

我打算以如下方式研究这些问题：首先，我将描述福柯的谱系学方法，其中包括悬置自由主义关于合法性的规范性体制。然后，我将描述福柯关于现代权力的特性和起源的历史洞察，谱系学方法使得这些洞察成为可能。再次，我将简要地探讨福柯关于现代权力形成的观点所蕴含的有价值的政治内涵。最后，我还会讨论福柯工作中规范性维度带来的困境。

一、谱系学方法和将合法性问题置入括号

福柯继尼采之后将他对于现代权力的特性和发展进程的反思形式命名为“谱系学”[①]。最好在消极的意义上，通过与其他多数研究文化和历史现象的方法的比较来理解他称之为谱系学的研究方法。谱系学与根据符号体系解析文化的符号学或结构主义之间存在着断裂[②]。谱系学试图将文化设想为实践；另外，谱系学也不应与解释学混淆，福柯将后者（无疑是落伍地）理解为，对

于深深地隐藏在语言背后的意义的探求，对于能指背后的所指的探求。谱系学自明地认为每一事物都可以自始至终地加以解释，[3]我们可以将这一观点更清晰地表达为：文化实践是历史形成的，因而在某种意义上是武断的或偶然的，也就是说，如果没有其他偶然的、历史形成的实践作为前提，它就是无根基的。其次，福柯声称谱系学与意识形态批评对立，他对此的理解又一次显得有些粗糙，他的意思是谱系学并不关心对于科学或知识体系的内容的评价；它与信仰的体系更无丝毫瓜葛。它更关心真理、知识和信仰产生的过程、程序和机制，福柯称之为“话语政体的政治”（politics of the discursive regime）[4]。最后，福柯主张区分谱系学与观念的历史。前者的旨趣不在于为连续发展的事件和实践编写年谱，相反，它的定位是断续的东西。和托马斯·库恩一样，福柯假定不能类比的散漫政体具有多义性，每一种都有各自相关的实践集团（matrix of practices）作为后盾，并且，这些政体在历史上相继成功。每一种政体都有各自独特的目标取向，独特的叙述规范化及其真理—谬误观，独特的产生、保存、处理原始数据的程序，以及独特的制度机制和基体（matrices）。[5]

福柯打算用他的术语“权力/知识的政体”（power/knowledge regime）指称，这样的目标、标准、实践、程序、制度、机构和操作的总体关联。这一术语涵盖了库恩的两个截然不同的术语：“范式”和“规训的基体”（disciplinary matrix）所包括的一切内涵。与库恩不同的是，福柯赋予这个综合体鲜明的政治特征，运用“权力”这一术语，以及更为巧妙地运用“政体”这一术语，都传达了这种政治色彩。

福柯主张，散漫政体的功能本质上包括了社会强制的诸形式。社会强制及其运行方式当然不同于政体，但是它们都包含着如下现象作为其特征：褒扬某一陈述形式而相应地贬抑其他；授予某些人提供知识断言特权的制度许可，而相应地剥夺他人；提

炼来自个人和关于个人的信息的程序，其中包含各种形式的压迫；定位于调查对象，同时也将目标指向运用社会政策的话语激增。[6]尽管具有鲜明的异质性，所有这些仍然是在社会中，社会强制（或按照福柯的说法是“权力”）在话语生产中和通过话语生产而运行的方式的例子。

福柯声称他研究的是权力/知识的政体的谱系学，但现在他真正的兴趣所在已昭然若揭，概略地说，这是关于社会实践无公度的巨大网络的构成和功能的总体性历史性相关研究，其中包括压制与话语的多元互动关系。

显然，福柯的谱系学是一种独特的、原创的文化研究方法。它将通常分离的现象结合在一起，而分离了通常联系在一起的现象。它是通过坚持或声称要坚持的，类似于加括号的若干方法论原则做到这一点的。[7]

当然，加括号并非福柯的术语，鉴于他对于与之相连的现象学传统抱持的敌意，他将毫无疑问地拒斥这一术语。然而，这一术语对于他的标准范畴和他的提问方式的悬置研究极富启发性。以福柯研究权力/知识政体的方法为例，这一点显而易见，它悬置了真理/谬误范畴或真理/意识形态范畴。即它悬置了认识的合法性问题。福柯并不关心他研究的各种政体是否提供某种意义上的真的知识，正当的知识，充分的知识或者是未经扭曲的知识。他并不估价认识的内容，而是描述知识生产的程序、实践、机构和制度[8]。

这种将认识合法性问题置入括号的做法可以引发多种多样的解释，它既可能是严格意义上的试探性假定方法，即面向“这一合法性是否可能，如果可能，其原因是什么”问题而敞开的方法；或者，它同样可以被视作实质上的、原则性承诺，某种变形的认识论的文化相对主义。尽管第二种意义上的实质解释占优势，文本本身的确提供了自相矛盾的证据。

也许就是这样，福柯对于认识合法性的看法并非他首要兴趣所在。对此而言更为重要的是另一种加括号，它与对于规范性的合法性的悬置有关。福柯主张在他的权力/知识政体研究中悬置这一合法性。他声称他并不关心他研究的充斥着压制的各种实践、制度、程序和机构是否合法。他将避开专题化权力/知识政体规范性的有效性。⑨

由此产生了有关福柯悬置规范性的性质和程度的问题。这种悬置究竟在多大范围内是有意识的？福柯有意悬置的，仅仅是一个特殊的规范性体制，即以权利、限制、君主、契约和压迫为中心范畴的现代政治自由主义的规范性体制吗？这一体制不同于合法统治权力的行使，它局限于权利的范围之内；也不同于权力的非法行使，这种权力超越限制，侵犯权利，是一种压制性的权力。⑩当福柯将合法性和非合法性概念从谱系学中排除时，他想要排除的仅仅是这些自由主义的规范吗？

或者，福柯悬置的是更为广泛的规范？他有意地悬置的，也许不仅是自由主义的体制，而是任何一种规范性体制？他是否打算将规范性的合法性问题毫无限制地（simpliciter）置入括号？

在任何一种情况下，福柯所宣称的意图如何与他真实的谱系学实践相符？不管他是如何声称的，他实际上在做的到底是悬置所有的政治规范，还是仅悬置了自由主义的规范？

另外，无论加括号应用的范围有多大，它具有哪些特征？福柯给规范加括号，只是一种方法论策略吗？这种试探性假定方法的目的就在于开辟一种观察现象的全新方法吗？果真如此的话，它将为某种接踵而至的，有关权力/知识政体的规范性评估开辟可能性空间。抑或是，福柯为规范性加括号代表了实质上有原则地承诺了一种文化的、伦理的相对主义吗？承诺了跨越权力/知识政体的规范性合法性的不可能性？

这些问题对于解释和评估福柯的工作至关重要。但是，总的

说来，在福柯的著作中找不到这些问题的现成答案。要解答它们，有必要更切近地考察福柯对于谱系学方法的实际、具体运用。

二、现代权力的谱系学

福柯关于现代性的经验主义研究，集中在独特的现代权力形式的特性和形成问题上。在他看来，现代性至少在某方面，由一种崭新的权力/知识政体的发展和运作组成。这一政体由程序、实践、研究对象、制度定位以及最重要的社会和政治强制的诸形式组成，它们与此前的政体形式有显著的不同。

对福柯而言，现代权力与此前的权力不同，它是局部的、持续的、生产性的、毛细血管状的和详尽无遗的。在一定程度上，这些特性是它所由产生的环境的必然结果。福柯认为，现代权力/知识政体不是自上而下强加的，它逐渐以局部、零碎的方式，主要从开始于18世纪晚期福柯称之为规训制度（disciplinary institutions）中发展起来。各种各样的"微型技术"被无名的医生、典狱官、教师，运用于无名的医院、监狱和学校中而得以完善，它们远离古典政体（ancien régime）的强权中心。直到后来，这些技术和实践才被接受，并被整合为福柯所谓的"统治的全球或宏大策略"（global or macro - strategies of domination）。[11]

规训制度首先面临组织方式，监视和控制大量人口等问题，也就是说，这些制度最早面临的问题最终也成为现代政治的基本问题。因此，在福柯看来，它们开创的策略和技术决定了现代权力。

福柯描述了规训的许多新的微型策略和实践。其中最为著名的是凝视（the gaze/le regard）。凝视是管理者通过可见性（by means of visibility），管理辖制下的居民的一种权力/知识技术。他

们将居民组织起来，以便他们能够被看见、了解、监视和控制。对福柯而言，这种新的可见统治方式有两类：概览式可见统治方式和分门别类式可见统治方式。

概览方式的前提是结构和组织的革新，这些革新使得统治者能够清楚地观察居民以及他们之间的关系。最佳范例是边沁(Bentham)[12]的全景监狱（以监视塔为中心，周围环绕着单人牢房），医院中根据疾病隔离住院病人，教室中井然有序地按照学生的等级和能力进行的空间排列。

相反，分门别类的方式旨在详尽无遗地、仔细地观察个人及其习惯和历史。福柯认为这一方式事实上第一次成功地把个体构造成要素，同时又是新的检查对象和新的权力目标。[13]

这两种监视，概览式的和分门别类式的，都是微小实践，与新知识的新的生产过程以及新型权力联系在一起。它们包括对于居民和个人的“科学”观察，因此是一种运用监视手段的新“人学”。这种联系取决于监视的不对称性质；它又是单向的，科学家和典狱官监视被监视者，反之却不可能。这最明显地表现在全景监狱的单向可见效果，使被监视者不知道他们什么时候以及是否被监视，这样一来，监视被内在化为被监视者对于自身的监视。[14]与其他制度中的科学观察形式相比，它更为隐蔽地对象化其目标，更为彻底地探查被监视者经验的方方面面。

无论如何，福柯并没有使我们得出以下的结论：对象化的行为科学有使用凝视这门现代权力/知识的微小技术的专利。他还证明了可称为“心灵解释学”（hermeneutics of the psyche）的类似功用。这种实践类似于心理分析，它将个人看作谈话的主体而非行为客体，它也包含不对称的单向可见效果，也许我们应该称之为可闻效果。话语的生产者被认定为无力理解谈话，因而需要依靠一个无声的解释权威。[15]在此也存在着一种独特的用高压获得知识和用知识去压制的过程。

对于福柯来说，凝视这样的微型实践，处于远比它们在早期规训制度历史中更为重要的地位。我们已经知道，它们是对居民管理方式问题的最早回应，后来逐渐限定了现代政治。它们最终被整合到全球政治策略和定位之中。但即使在早期的惩罚形式的早期阶段中，它们也已表现出大量的现代权力特质。

惩罚策略因促使权力连续运作而预示了后来研究现代权力的谱系学的发展。在此意义上，全景监狱的监视，与前—现代的权力机制迥异——后者不连续运作，并且要求运用强力的实施者在场。而最初产生自惩罚的微型实践的现代权力，不要求这种在场，它用温和得多的连续可见压迫，取代了机械的暴力和强力。这样，现代权力呈现出较为低调的外观：它不具有古典政体行使权力时表现的宏大特性。它的成本低廉（经济方面，它需要较少的劳动力；社会方面，对它的反抗更难奏效）。然而，它更为有效，在福柯看来，倘若与社会科学联系在一起，它就能够毫无遗漏地分析它的对象，即整个社会机体。它不像早期的政体那样无知或盲目；也不会遭受偶然或过失的打击。因此，它掌握一切细节，比以前的政体形式更为敏锐；它在最深入的层面上把握对象——把握他们的手势、习惯、身体和渴望。与此相反，前—现代权力只能远远地施加浮浅的影响力。同理，自惩罚的微型实践而来的现代权力，在本质上并不取决于某个核心人物或某种核心制度（如国王、君主、统治阶级、国家、军队等等）。另外，它无所不在。正如我们对于全景监狱自我—监视的论述所证实的那样，它甚至在目标自身中，在他们的身体、手势、渴望和习惯中。用一句福柯常用的话来说，现代权力是毛细血管状的，它不是从某个核心源泉中散发出来的，而是遍布于社会机体的每一微小部分和看似最细小的末端。[16]

将这些特点结合起来考察，它们把现代权力的运作方式定义为福柯所说的“自我放大”，在此方面，它也区别于古典政体的

整体权力，后者以数量固定的强力为运作方式。它通过福柯称之为“减额”（prélèvement）的方法使用强力；它总是遭遇敌对力量，并致力于消除和削减它们。而现代权力总是在应用过程中，持续不断地增加和扩充自己的力量。它利用敌对力量，而不是否定它们，它将敌对力量转化为自身流程中的节点加以联合。[17]所以这一全景装置只需付出很小的规训代价，就使被监视者自我监视。其目的不是镇压被监视者，而是重新组织他们。寻求生产福柯所谓的“温驯而有用的肉体”[18]。借用马克思的术语，我们也许可以说，前—现代权力的功能是进行简单再生产的系统配置，而现代权力定位在扩大再生产上。

福柯关于现代权力规训起源的描写是非常丰富和具体的，而他对于局部的、零碎的微小技术如何整合为全球的宏大策略进程的描写，则很少涉及细节。在《性史》第一卷《求知意志》中我们可以发现最为详实的描写。在那里福柯探讨了现代宏大战略的“生物权力”（bio-power）。生物权力关注现代社会中生命的生产和再生产的管理方式。它定位在权力/知识的新对象上，如人口、健康、城市生活以及性。它将这些都对象化为应予管理、教化和控制的资源。它运用新的定量社会科学技术，进行计数、分析、预测和规定。同时，它还应用广泛传播的非定量的性的话语，福柯认为这一话语的起源可以回溯到19世纪中产阶级的自我诠释和自我肯定中。[19]

1979年，福柯在斯坦福的坦诺演讲中，将自己关于生物权力的研究与政治理性问题联系起来。[20]的确，他将发展和运用社会科学视作管理人力资源和进行社会控制的工具，很显然，这与将现代化进程视作理性化进程的观点密切相关。但是，两者之间存在着显著和重要的区别。“理性”和“理性化”概念在很大程度上都具有规范性两面性特征，它们在福柯的用法中消失了。例如，在哈贝马斯那里，理性化包含了工具化与更完善的政治或实

践理性之间的比较，工具化只是单向度的、部分的、不完全的理性化。因而，它可以作为批评现代化的一种规范性标准。与此不同，福柯在坦诺演讲中对于政治理性的讨论不包括这种比较，也不包含肯定的规范性角色。对于他来说，理性要么是中立的现象，要么是吹捧（tout court）统治的工具。[21]

三、谱系学的政治寓意

福柯对于与众不同的现代权力的描画——通过日常微型实践的多义性，在毛细血管状水平上进行——具有丰富的政治内涵。其中的一部分是策略性的，另外的部分是规范性的。

福柯的分析表明，现代权力主要是通过由个人的社会实践构成的各种形式的限制，而不是通过扭曲个人信仰施加对于个人的影响。福柯将此戏剧化地表述为，权力在我们的身体中，而不在我们的头脑中。更清楚地说，他的意思是，在理解权力对我们的影响时，实践比信仰更为基本。

可以从这个观点中得出对于实践的分析和批判，优先于对于意识形态的分析和批判的结论。福柯的见解至少是因某种相当拙劣的意识形态批评方案，不足以说明现代权力的社会现实性而将其排斥在外。也就是说，它排斥了以下观点，给予适当的客观物质条件，社会变革的惟一任务或最重要的任务，就是改变人们对自身需要和利益的扭曲理解。坦率地说，是否有人真正抱持这个观点，是很可疑的。但是，福柯对于实践的优先性的生动提示，对于意识形态批评政治学的更具诡辩性的某些方案的潜在片面性而言，是一种有益的纠正。[22]

福柯对于现代权力微细特征（capillary character）的理解，还包含了另一种深刻寓意——指出了国家中心和经济至上政治取向的不充分性。这些取向假设权力起源于社会的某一种或两种中心

关节点。福柯关于权力的多义性、连续循环性以及实现权力的微型实践的描写否定了这种假设。相反，它表明权力无所不在，权力与每个人息息相关，权力存在于日常生活的多数明显的细小环节和关系中，同样，它也存在于社团成员中，工业流水线中，议会中和军事设施中。

因此，福柯主张排斥国家中心和/或经济至上的政治取向，排斥那种认为掌握和革新国家和/或经济权力，对于摧毁或革新现代权力政体就足够了的观点。[23]

福柯的经验主义工作所具有的两种重要的政治寓意，可以被联系起来明确地加以表述。由于揭示了现代权力的微细特征，因而排斥了粗糙的意识形态化、国家主义和经济至上主义等理论，福柯的工作确实可以被看作是“日常生活的政治学”中的有效裁定。因为如果权力被揭示为世俗的社会实践和社会关系，那么摧毁或革新政体，必须致力于革新这些社会实践和社会关系。

这可能是福柯思想的最重要特征。他将性、家庭、学校、精神病学、医药、社会科学等等现象都看作是政治现象，并为此提供了经验基础和概念基础，这就认同了将这些领域的问题视作政治问题的做法。这种做法拓宽了人们可以在其中遭遇、理解和寻求改变他们生活特质的某些领域。无疑，自60年代以来，西方政治学的研究领域具有不断扩展的倾向，显然福柯深受这一倾向的影响，并且在经验方面和概念方面支持了这一倾向。

上述对于政治策略的思考，认为现代权力政体理所当然地不受欢迎，应予摧毁和革新。但是这一假说从根本上包含了福柯谱系学描写的规范化的政治暗示。这些就构成了我们下一步研究的主题。

我们已经数次提到过，在福柯的描述中，现代权力不是国家或君主对个人实行的自上而下的统治方式，它深入到了社会有机体最细微的末端。因此，福柯认为，传统自由主义区分权力的合

法性和不合法性的做法，对于现代权力的特征而言是不充分的。自由主义体制主张权力源于君主，实施于国民，它试图为权利划定一个不受权力控制的区域，在这一区域权利渗透是不合法的，不合法的权力被理解为压抑或者是对于限制的逾越。

但是如果权力是无所不在的，并不来自某一根源或某一方向，那么这一自由主义体制就无法兑现。此外，针对这种特定的不适用性，福柯主张由这一体制支配的话语增殖本身，即构成了现代权力微型实施的一部分。这种话语具有掩藏现代权力真正特质，因而具有进行隐蔽的统治的功能。[24]

显然福柯借用最后一项指控，超越了规范性的概念分析和实质分析之间的界限。他在运用“暴政”这一术语的同时，排斥了自由主义规范性体制；他似乎准备用另一替代体制取代它。下面，我们就来讨论这一替代体制可能是什么的问题。现在我们能够证明，即使福柯的经验命题——现代权力是毛细血管状的是正确的，它自身也没有规定必须采用某种特定的规范性体制，它至多是销毁了自由主义体制的传统基石。

当我们提到福柯的见解的规范性政治寓意时，当他洞察现代权力具有生产性的和自我增殖的特质，现代权力的定位在于我所说的“扩大再生产”时，类似的情况也发生了。这一洞察掩饰了福柯称之为“压抑假说”的东西。压抑假说假定权力因禁止、审查制度和否认等操作，在本质上是否定性的。这种观点认为，权力总是在拒绝，拒绝一切可以界定为非法的欲望、需要、行为和言谈。假如福柯是正确的，那么现代权力同样也生产这些非法的东西。福柯的经验主义陈述排斥了压抑假说以及它所支撑的自由主义政治取向。在当今西方学界，这一取向广泛流行，其目的在于释放被权力压抑的东西，它将“非法的”言谈、行为和欲望归结为政治反抗。福柯不仅仅是因为它没有充分体现现代权力的真正特征而拒斥它，而且，他还认为现代权力的开展能够使自由主

义话语更加繁盛，因而再次掩盖了统治的真实功能。[25]福柯排斥了压抑假说，排斥了用“压抑—释放”对峙取代自由主义的“合法性—不合法性”对峙的极端规范性体制。他将这两种体制都与他看作是统治的功能联系起来。因此，福柯必须设定他自己的特定规范性体制。这一替代体制究竟是什么？

四、福柯谱系学的规范性维度带来的无法解答的问题

在我看来，尽管福柯对于现代性的研究做出了很大的贡献，但实际上，他的工作以提出了注定无法解决的问题而告终。我将简短地回顾此前关于这一点的讨论，以便澄清我的主张的含义。

我已经说过，福柯采用了一些至少是富于启示作用的原则，权力政体被界定和描画为中立的现象，例如，不从自由主义的立场出发，拷问它们的合法性或不合法性。我还说过，（谱系学）方法论策略的运用，使福柯有可能对现代政体的形成做出明确的陈述，这又反过来揭示了现代生活中权力运作的某些被忽略的特征。另外，我曾主张福柯对于现代权力的描述，为拒斥广泛流行的某些策略和规范性的政治取向和采用“日常生活的政治学”立场取代它们奠定了良好的基础。

同时福柯悬置权力/知识政体的规范性合理性问题做法属于什么性质，以及他在多大程度上进行了悬置的问题尚无定论。我曾指出他对于现代权力的描画事实上并不是完全中立的某些迹象，但是我还没有系统地论述这一点。现在，我将重新回到这一问题，更为切近地观察福柯著作中政治学观点的特征。

首先需要指出的是，福柯的著作中充斥着诸如“生物权力的时代”、“规训社会”、“古拉格群岛”[26]（the carceral archipelago）一类的用语，其弦外之音多为不祥。此外，福柯丝毫不惮于频繁地使用“暴政”、“镇压”、“征服”之类的术语来描画现代权力/

知识政体。让我尽量用接近于他自己的语言风格来重述他描画的主旨：在现代社会早期，监狱这一类封闭的规训制度不断完善而构成了各种改造和征服个人的机制，使之成为认识的对象和权力的目标。这些技术旨在于重新组织那些异常的个人，使之变为驯顺的、有用的身体，重新嵌入社会机器。后来，这些技术从它们的诞生地输出，逐渐形成全球统治战略的基石，用以全面地管理生活。看起来似乎是反对这种政体的各种话语，实际上都以掩盖其本质特征的方式，部分地支持了这一政体。

由此说来，很明显，福柯对于现代社会中权力的陈述只能是中立的和不含任何立场的。那么，他是如何离开了对现代权力的合法性问题的悬置，走向了带有鲜明立场的生物权力批评？总而言之，这才是问题所在。

可以对此做出许多可能的辩解：首先，有人可能在福柯的批评中读出政治立场，但在某种意义上这种批评仍是完全中立的。也就是说，有人可能认为他置入括号的规范，不仅包括了自由主义规范，而且包括了所有的政治规范。

在各种访谈中，福柯都采用了这种辩解。他声称他以战略和军事方式探讨权力问题，这不同于规范性方式。他说他用战争的视角，用斗争与屈服的比较，替代权力视角的合法性与不合法性的比较。[27]

根据这种解释，福柯运用的术语“暴政”、“镇压”和“征服”完全是中立的，只用于描述现代世界中反抗暴力的战略同盟和不同操作模式。

然而，这种辩解仍然遗留许多问题。事实是，通常人们在战争中运用战略的军事分析确定敌对的各方。人们能够识别哪一方是胜利者和征服者，哪一方是反抗者和屈服者。福柯并没有这样做，实际上，他拒绝了这种可能性。他声称，将权力视作可以为某些人、某些阶级或其他什么主体拥有的财产，这是一种误导。

权力最好被视作更为复杂的、不断变化的关系域，每个人作为一个元素身处其中。[28]

严格地说，福柯的辩解与事实不符，他似乎不时地将生物权力与阶级统治联系在一起，而且默默地接受了马克思主义经济学中的相关解释（至少是其中的某些因素）。这样的辩解也与他的以下倾向不符：他将社会科学家、行为技术论者（technologists of behavior），以及有“统治的力量”的心理解释学家，都视为微型权力的代表。

无论他是否以及能否识别统治的暴力及其统治对象，福柯声称他那些听似规范性的术语不是规范性的而是军事学的，都会陷入另一种困境。这就是说“暴政”、“斗争”和“屈服”作为军事术语应用，这一做法本身并不能解释或合理化任何人偏爱一方、支持一方而反对另一方的行为。福柯使用特定术语称谓反抗暴政，但是为什么应该反抗？为什么斗争优于屈服，而暴政理应遭到反抗？只有通过引入某种规范观念，福柯才有可能回答这些问题，才有可能告诉我们现代权力/知识政体的缺陷何在，我们为什么应该反抗它。

假设福柯的批评是基于一定立场的，而不是规范性的，这看来似乎给他带来了严重困境。也许我们最好是假设他并没有悬置所有的规范性体制，而仅悬置了建基在合法性问题上的自由主义体制。这样一来，根本的任务就是揭示福柯自己预设的替代体制。“语言的暴政”、“征服”、“斗争”和“反抗”是否就是某种替代体制的骨架？

在理论上这当然是可能的，但是我无法具体阐释，我在福柯的著作中找不到关于他的替代规范的蛛丝马迹。我看不出他是如何具体地以全新的“后自由主义”方式来阐述“暴政”、“镇压”、“征服”等等术语的。这不是要否认这些术语已经从福柯对于规训权力的描写中获得了崭新而丰富的经验内容。例如，“暴政”

开始具有“驯马技巧”（dressage）的含义，它运用非暴力的，然而是肉体的强制，生产规范性的、顺从的、熟练的个体。但是这种重要的新含义的增长和扩展本身并不一定意味着要精心营造一个全新的规范性体制。换言之，它们并不足以准确地告诉我们完全不依赖自由主义规范的规训有什么缺陷。相反，它们的规范性力量似乎取决于对权利、限制等等观念的默默坚守。

我在前面已经说过，福柯似乎在有的时候假定全球统治的宏大战略，如与阶级统治相关的生物权力，而且马克思主义对于后者的论述基本上可以接受。那么福柯假定的是否就是马克思主义的规范性体制？至少根据一种被广泛接受的解读，这一体制的典型特征是没有完全悬置所有的自由主义规范。在批判资本主义的社会关系和生产关系时，它至少预设了其中的某些规范。例如，马克思证明了，在原则上以劳动力交换工资的契约交易，应是对等的和自由的，但是实际的交换是不对等的和强制性的。由此可见，他并没有完全悬置资产阶级的互惠和自由规范。

或许我们也可以这样来解读福柯。或许他根本没有完全悬置，反而预设了他所批评的自由主义规范。例如，他对凝视这样的微型规训技术的描述，就有力地证明了虽然现代社会科学声称要保持中立和摆脱权力的控制，然而实际上它同样包含着不对等和强制。

我相信福柯本人会拒绝这种解读，但是考虑到他在《规训与惩罚》中对于规训社会和强制社会的描述，这种解读有一定的合理性。如果有人问这个社会的缺陷究竟在哪里，康德的观念就会立即闪现在我们心中。当人的尊严和自主性受到侵犯时，当由于某种原因人仅被当作手段使用时，人们会不由自主地呼吁应用康德的观念。然而同样明显的是，康德的观念也与关于合法性与不合法性的自由主义规范相关，这种合法性和不合法性根据限制与权力来确定。即使福柯著作中表面上没有其他的规范性体制，认

为自由主义体制没有被完全悬置的主张也不是不合理的。不过，如果真是这样，那么福柯彻底地陷入了矛盾之中，因为他甚至比马克思更倾向于仅仅将这一体制当作暴政工具。

关键的问题不仅仅是福柯的自相矛盾，而是他这样做在一定程度上是因为他误解了规范在社会描述中起作用的方式，至少在他自己处于这种情境下时是这样。他以为仅通过坚决放弃明确地指涉合法性和不合法性——因为这两个观念不过是冰山之一角——就能从他对现代权力的描述中彻底地清除自由主义的所有痕迹。也就是说，他以为能够把这些规范从它们置身其中的庞大的文化和语言基质中整齐地隔离和切除。他错误地估计了这些规范在何等程度上植根于和扩散于语言的每一层面，以及——无论他自己的愿望是怎样的——他的批评在何等程度上借助了在现代西方规范传统中形成的描述、解释和判断模式。[24]

看来，无论是哪种解读都无法帮助福柯从困境中解脱。不管是认为他悬置了所有规范性体制，还是认为他只是悬置了自由主义体制，甚至认为他保留了自由主义体制，他都被尚未回答，也许是根本无法回答的问题困扰。因为他没有设想和坚守任何一种单一的一贯的规范战略，他的工作以一种古怪的反常的军事化描述，马克思主义的专用语和康德道德律令的混合物告终。虽然其中包含着许多有价值的经验成分，但我仍然只能得出福柯的工作是混乱不堪的结论。

我想这种混乱的根源可以追溯至福柯权力观念中某些概念上的含混不清，这个概念自身就既是中立的，又是具有特定立场的。例如，他宣称权力是生产性的，不是压制的。通观全文，我始终坚持认为这是关于现代权力独有的自我增殖特性的经验主义断言。含混之处就在于，福柯同时又宣称生产性是所有权力自身的概念特征。他宣称不仅现代政体，而且每一种权力政体都创造、塑造和支撑一整套特定的文化实践，其中包括趋向生产真理

的实践。每一种权力政体都创造、塑造和支撑一种作为积极现象的特定生活形式。没有一种政体是完全消极的。另一方面，福柯又做出相反的断言：没有权力，积极的生活形式就难以维系。原则上，不受权力控制的文化、社会实践和知识是不可能的。在他看来，没有人能够仅仅因为某一种生活形式负载着权力的重荷而反对它。权力是生产性的、不可消除的，因而是完全中立的。[30]

应该怎样评价这种观点？在我看来，似乎可以做出这样评价，它由三个相当无害的陈述构成：1、社会实践必然由规范加以约束，2、约束实践的规范既强制（它的对象），又授权（给它的对象），3、这样的规范只在它们强制作用的范围内授权。这三个陈述表明，没有强制人们就不能进行社会实践，因而强制并不针对任何具体社会实践的基本事实。这是20世纪哲学中常见的观点，例如于尔根·哈贝马斯关于言谈行为获得成功的途径的描述——这些言谈行为预示了真理的规范，可理解性的规范，真实的规范和适当的规范——就暗示了这一点。正是这些规范使得交流成为可能，但不是通过贬低和排斥某些可能的和现实的意见。它们使我们能够发言，同时，它们又抑制我们的言谈。

假如这就是福柯“权力是生产性的和不可消除的”这个论题的全部含义，那么权力的确是完全中立的现象。然而这种解释符合福柯的用法吗？在某种意义上符合。他的确在权力/知识的涵盖下，将这些现象归结为完善的知识断定（knowledge claims）的尺度，这些尺度在肯定某一陈述形式的同时贬抑其他形式。这些现象也给与断定知识者（knowledge claimants）的社会认可或制度认可，这一认可授权给某些人做出特定种类的知识断定，同时褫夺了其他人这么做的权利。如果这些才是权力的真正内涵，那么权力是生产性的、不可消除的和完全中立的论题，就令人难以反驳。

然而，除此之外，福柯的权力/知识政体还包括其他现象，

包括提炼知识过程中的显性的和隐性的压制，这些知识既是从人那里提炼的有关人的知识，又是为了以更为巧妙的压制方式实施策略，将对象（包括人在内）目标化的知识。这些现象不再是无害的，而是非常危险的，原则上它们是不可消除的，但是这一点并不直接显现。假如它们才是权力的内涵，那么，认为权力是生产性的、不可消除的和完全中立的观念，就很值得怀疑。

我曾经提到，福柯权力/知识政体的观念涵盖高度异质的现象的集合。显然，他工作中关于规范维度的困境，至少在某方面滋生于这种异质性。问题在于福柯将许多不同种类的事物都称为“权力”，并且就这样将其搁置在一边。我们承认，所有的文化实践都有约束作用，但它们是性质各异的约束，要求不同的规范作为回应。我们承认没有权力就没有社会实践，但这并不意味着所有的权力拥有完全相同的形式，也不能说明其中的某种社会实践与另外一种实践同样完善。确实，福柯自己计划中主要的方面在于区分良好的与恶劣的实践套路及其约束方式。不过这就要求拥有比福柯现有的规范远为丰富的规范性资源。

这一点也可以这样来表述：福柯在写作时似乎遗忘了韦伯主义社会学理论的整体存在，这一理论细致地区分了这些观念，如权威、力量、暴力、暴政及合法性。能够通过这些概念而彼此区分的现象，在福柯无所不包的权力概念中被简单地堆加在一起[31]。其结果是，规范之间大量的可能的细微差别消失了，因而造成了某种规范性单一性的后果。

我在前面提到过，福柯现代权力的谱系学，对于作为理性化的现代化研究相关，但是两者间存在着一个极为重要的差异。相对于其他任何比较两种规范的理论，这种差异是福柯所欠缺的。例如哈贝马斯的理论，比较了部分的、单一的工具理性和全面的实践理性或政治理性。福柯的这种欠缺所引起的后果已日渐鲜明，他并不区分包含暴政的权力形式以及不包含暴政的权力形

式，在此基础上，福柯似乎认可了对于现代性的单一、整体拒斥，他甚至没有提出任何替代的概念。

实际上，福柯游移在两种同样不充分的立场之间：一方面，他采用的权力概念容忍他不去谴责现代性的任何不良特征；另一方面，他华丽的修辞泄露出，他已经判定了现代性的缺陷是无可挽回的。显然福柯需要并且迫切地需要的是把可接受的权力和不可接受的权力区分开来的规范尺度。现在一切都清楚了，我们可以如此定位福柯的工作，它无可置疑的原创性的与极富价值的维度正处于一种危险之中，它可能被误解为缺乏充分规范性的视野。

注释：

① 福柯最近才将"谱系学"这一术语与他的后期著作联系起来。参见《尼采，谱系学，历史》，《语言，反记忆，实践：选集和访谈录》，译者：唐纳德·F·伯冶德，莎丽·西蒙，伊萨卡，纽约，1977。早期他将自己的研究称为"考古学"。参见《知识考古学》，译者：A·M·夏里安·史密斯，纽约，1972。对于这次转向的解释，参见《真理与权力》，《权力/知识：访谈录选集及 1972－1977 年其他著作》，编辑：科林·格登，纽约，1980。

② 《真理与权力》，同上，第 114 页。

③ 《尼采、弗洛伊德和马克思》，加西尔·罗耶蒙特，《哲学》第 6 期：尼采，巴黎，1967，第 183－200 页。

④ 《真理与权力》，版本同前，第 118 页。

⑤ 《真理与权力》，同上，第 112－113，131，133 页。

⑥ 《语言话语》，译者：鲁波特·索约尔，《知识考古学》，版本同前，自 216 页起。《尼采，谱系学，历史》，版本同前，自 51 页起。《规训与惩罚：监狱的诞生》，译者：阿兰·夏历丹，纽约，1979，自 17 页起，101－102 页，自 170 页起，第 192 页。

⑦ 最早向我提到福柯的方法，可以被理解为"悬置"的，是赫伯特·德雷福斯和保罗·拉宾诺。他们在《米歇尔·福柯：超越结构主义和解释学》(芝加

哥)中,探讨了可以列入认识合法性问题的内容的悬置,而不是列入规范化问题的内容的悬置。

⑧《真理与权力》,版本同前,第 113 页;《规训与惩罚》,版本同前,第 184 - 185页。

⑨《性史》,《权力/知识》,版本同前,第 184 页。《两次讲座》,《权力/知识》,版本同前,第 93,95 页。

⑩《两次讲座》,同上,自 91 页起。

⑪《权力的眼睛》,《权力/知识》,版本同前,第 158 - 159 页。《论监狱》,《权力/知识》,版本同前,第 38 页。

⑫ 边沁,18 世纪英国哲学家、经济学家,主张功利主义的伦理思想。——译者注

⑬《权力的眼睛》,同上,自 146 页起。《规训与惩罚》,版本同前,第 191 - 194页,201 - 209 页,252 页。

⑭《规训与惩罚》,同上,第 202 - 203 页。

⑮《性史》第一卷"导论",译者:罗波特·赫雷,纽约,1978,自 61 页起。

⑯《权力与政策》,《权力/知识》,版本同前,第 142 页。《真理与权力》,版本同前,第 119,125 页。《权力的眼睛》,版本同前,自 151 页起。《两次讲座》,版本同前,第 104 - 105 页。《规训与惩罚》,版本同前,第 201 - 209 页。

⑰《权力的眼睛》,同上,第 160 页。《性史》第一卷,版本同前,第 139 页。《规训与惩罚》,同上,第 170 页。

⑱《规训与惩罚》,同上,第 136 - 138 页。

⑲《性史 》第一卷,版本同前,第 24 - 26,122 - 127,139 - 145 页。

⑳《每一个:政治理性批评》,由莎丽·鲍朋据录音整理(没有发表的手稿)。

㉑ 同上。

㉒《真理与权力》,版本同前,第 118,132 - 133 页。

㉓ 同上,第 122 页。《身体/权力》,《权力/知识》,版本同前,第 60 页。《两次讲座》,版本同前,第 89 页。

㉔《两次讲座》,同上,第 95 - 96 页。

㉕《权力与策略》,版本同前,第 139 - 141 页。《性史》第一卷,版本同前,第 5 - 13 页。"真理与权力",版本同前,第 119 页。《身体/权力》,版本同前,

第59页。

㉖ 在这里福柯借用了索尔仁尼琴(Solzhenitsyn)的著作《古拉格群岛》的名称,这是一部描写俄国监狱状况的著作。福柯在一次访谈中将"古格拉群岛"解释为:一种采取了散布的形式,却覆盖了整个社会的惩罚系统。——译者注

㉗《两次讲座》,版本同前,第90-92页。

㉘ 同上,第98页。《权力与策略》,版本同前,第142页。

㉙ 这一公式源自理查德·罗蒂和阿尔布莱希特·维尔默给我的启发。

㉚《规训与惩罚》,版本同前,第27页。《权力与策略》,版本同前,第141-142页。《两次讲座》,版本同前,第93页,《真理与权力》,版本同前,第131-133页。

㉛ 这一点应归功于安德鲁·阿拉托。

人文主义的终结：米歇尔·福柯与规训的权力

保尔·A. 鲍威　著
陈永国　译

从其著述生涯伊始，福柯就与人文学科和人文主义的意识形态构形形成了公开竞争。即是说，福柯的规划始终与各种个体的人文学科进行着斗争，包括哲学、历史、语言理论和文学批评，并受到人文精神的阴谋压制。他的斗争是在许多层面上进行的，比如，他以论战的形式对文化史和科学史进行了解神话；他在批评活动内部把考古学和谱系学恢复到有力的地位，表明这些新的科学可以与诸如历史、经济学、生物学等传统的线性和等级学科构成有效的竞争，并能取代它们；最后，他也许比西方任何非马克思主义思想家都更多地揭露了科学的阴谋，即科学是如何围绕和支持“人文主义”以及支持人文主义的制度和修辞话语的道德和伦理价值的权力本质的。

本文中，我不想详述福柯规划的总体规模，而宁愿讨论福柯与人文学科的关系。我将探讨他的两个比较边缘的文本——只在最近才译成英文的文本：《知识分子与权力》（与吉尔·德勒兹的一次“谈话”）和《革命行动：“迄今为止”》（与中学生的一次讨论）。[①]我选择了这些文本，并不是因为它们细密而新颖，而是因

为它们直接讨论了权力和知识分子在当代社会里的角色问题。我认为福柯与人文学科的关系问题的确是批判型知识分子与历史，以及权力与其自身学科的权威的关系问题，[②]换言之，这是知识分子与制度形式的关系问题，这些制度形式把他或她的活动构成了由其学科的话语实践所事先决定了的结构。

自相矛盾的是，知识分子的活动呈现两种明显对立的形式：首先是后古典时代再现领域的破碎化继续进入看似不相关的学术专业之中；其次是人文学科，主要是文学批评，试图禁止所有普及的专业知识，试图把它们局限在稳定的教学大纲之内，一个前景可观的道德或神秘解释的整体，或一种概括的批评平衡。在批评学科的近代史上，人们只需记得利奥纳尔·特里林、I. A. 瑞恰茨和诺斯罗普·弗莱的杰作：精练和扩展了批评认识和实践的领域和影响，同时又从文盲、多产的含混和健忘的、不系统的新批评的折衷主义中保留了大量的文化遗产。也许是由于误解了雅克·德里达、雅克·拉康、保罗·德曼、弗雷德里克·詹姆逊和哈罗尔德·布鲁姆等人的表述，我们这些意志坚强的盎格鲁－撒克逊前辈们会认为当代的批评喜剧仅仅证实了他们最糟的梦魇预言。然而，尽管其文本和关怀内部和之间存在着细微的差别（任何将其等同起来的检验都只能愚蠢地将其忘记），但人们还是应该识别出他们共同的困境：将自身树立为大有所为而又现实的对立人物，使用“敌人的”武器、战略和价值，“以特殊知识的技术教育敌人”。

不要忘记特里林、弗莱或瑞恰茨改变公认思想的能力，沟通学科交流的能力，和激励后代的能力——换言之，利用理性、真理和语言的权力维护西方传统的能力。必须记住，他们恰恰是从攻击那个传统的各种力量中汲取力量的，这些力量以如此再生的和自我保护的方式组织起来，以至于它们不仅能够抵制“破坏”，而且要求把破坏作为生产更细密、更缜密、更有力的知识的手

段。简单说，破碎的、特殊的、有时不透明的学科授权人文主义批评进行为传统价值、为感性、为启蒙主义进行斗争——甚至对黑暗的精神领域进行勇敢的探索。步马修·阿诺德的后尘，人文主义批评家发誓对权力和未来不感兴趣，但他必须假装掌握权力，拥有权威，否则就将失败。但甚至在掩盖期间，也必须小心谨防。因为甚至在掌握权力、防范文化的时候，如瑞恰茨成功地做到的，并在批评后裔中得以弘扬的——甚至在如此掌握权力之时，也不能保证一个人的成功能与所反对的力量相抗衡。这是任何学术知识分子，甚至谱系学研究者所无法避免的情况。但是，正如一切不可避免的痛苦环境一样，不同的策略和战略似乎能产生不同的结果，或呈现新的变化的可能性。

一般说来，人文主义的策略代表着权力的恪守或忘却，代表着祖先的播撒，而谱系学家的策略则依赖对权力的认可及其持续变化的话语。谱系学，如福柯所说，书写当下知识运作的历史，因此提供一种具有解放和虚无潜力的知识——一种具有健康的学科基础的知识，大多数现代知识和几乎所有学术知识的生产都是从这个基础开始的。[③]恰恰从这样一个基础，人文主义者才精心设计出一个包容一切的、总体化的视野，以达到多产，吸引怪异的实践，沿着（修正了的）传统路线——通常是基督教-柏拉图的传统——把新生产的知识塑造成平滑的、柔顺的容器，以便在国家和世代之间迅速地移动。

尽管我可以举许多学术人文主义者中的任何一位为例，来说明福柯与人文主义之间的区别，但出于历史和修辞的目的，我还是选择了欧文·白璧德为焦点：他的著作恰好位于从资产阶级向消费资本主义转化的端倪，经历了这一转化所带来的一切文化危机，而他的修辞又始终如一地反映了现代人文主义的利益、战略和怀旧感。[④]白璧德的名气和影响，他的同盟和对手的重要性，标志着他在现代人文主义谱系中的核心位置。此外，他的文本显

然储存了地位稳固的权威人物的思想，从阿诺德和爱默生一直回溯到蒙田和柏拉图，因此可以用来创造和倡导俗界基督教价值和思想的一个马赛克——换言之，用以展示现代人文主义的核心主题。如果不受时空所限，我们可以蛮有趣味地描画出白璧德的比喻，他对核心人物的阐释，追溯这些人物对他所处时代的高雅文化和大众文化中类似人物的影响。我们还能追溯这些人物的矜持，他们对 I. A. 瑞恰茨的影响，和 40 年代后期高等教育的改革，哈佛大学的普通教育计划，以及哈佛大学最近推出的核心教学大纲计划，这是为了在某些特殊的、有名望的人物、区域、领域或研究和教育机构中保持知识稳定的一个计划。[5]在文学批评中，我们可以追溯这些白璧德式人物的变体，不仅溯至 M. H. 阿布拉姆斯细密、精确、老练和缜密——尽管不完整的《自然的超自然主义》，以及瓦尔特·杰克逊·贝特充满疑虑的、胜任的、典雅的和平衡的《撒缪尔·约翰生》，而且有杰拉尔德·格拉夫不甚严密、未达到目的的论战《对抗自身的文学》。[6]

在我刚刚罗列的人文主义关怀的例子中，贯穿始终的是对人文主义教育的需要、主张和利益的关注，其中尤以文学教育为重。白璧德对美国大学教育的重要性的相对直接的研究再一次成为这种关注的经典场所，因此，这也是把他的研究作为“典型的”现代人文主义学术计划的另一个理由。[7]

必须记住，白璧德讨厌大学里众多的选修课，讨厌在美国专科学院里提倡德语研究，事实上，他也讨厌把专科学院改造成综合性大学。白璧德也讨厌职业的扩展，反复号召重建文学研究中的一种业余精神。他怀念资产阶级贵族的人文主义形式和价值，当时，美国、德国和英国的消费资本主义刚刚开始破坏上层资产阶级的社会权威。白璧德直观地而且正确地感到，要保护他的利益不受资本主义知识生产和消费精神的侵犯，就必须展开强大的人文主义意识形态的斗争，就必须在作为社会再生产之主要工具

的学院或大学的问题上展开斗争。要对白璧德进行长篇分析需要详尽探讨他的阶级偏见，他提倡的选择性群体记忆，他所辩护的持久的人文本质，他对父权制隐喻的权威使用，等等。但是，由于本文不可能进行如此详尽的探讨，所以，我想重申，我只把白璧德用做一种“类型，代表本世纪美国人文主义理论、价值和研究的一个重要方面，福柯著作的力量就是针对这种人文主义而发的。

在《文学与美国学院》中，白璧德写道：

> 我们的学院和预备学校都需要以这种民主的方式集中于数量相对较小的标准主题，即是说，以便表达判断，体现相当长的时间内大多数人的经验。那些尝试每一种新课题和未经检验的方法的人并不是教育的民主派，而是教育的印象主义者。由于这种印象主义，我们的学院和预备学校不但没有彻底进行少数具有真正价值的研究，反而从事“百科全书式的分散而杂乱的实验”，据柏拉图所说，这尤其有害于年轻人的培养。科学家的兴趣显然仅仅在于自然选择，而印象主义者则要进行纯粹个体的选择；但是，学院里亟待解决的是人文选择，即是说，选择在某种程度上反映整个种族经验，以便发现具有永恒价值的事物的研究。⑧

这段文字之所以重要，是因为它揭示了本世纪初人文主义教育的现状：课程的“多产”引进了非标准的或怪异的研究课题，打破了可靠的围绕某一中心而统一起来的传统，这个传统包含着对整个“种族”具有永久价值的所有相关经验。白璧德在这段文字中提倡一种意识形态的记忆，有力地包括并排除了人文传统内部的所有知识和经验领域。事实上，白璧德的文本是对一种经典观念的辩护，因为这个批评形象本身就能够把贵族中坚力量的权

威和权力扩展到整个社会。在形而上学和社会方面求得稳定、秩序和超验性，这种欲望本身固有一种权力。反映人的永久价值的经典观念就是依靠这种权力而有效地压制了其他边缘或怪异文本的主张、经验和声音的。所以，非常奇怪的是，白璧德把所谓外部的或过度的经验和文本从人文主义经典中排除出去，这种种族中心主义与他要把所有知识归结为少数容易管理的学科或课程的努力相一致，这些学科或课程具有如此的内在联系，对传统持如此的保守态度，事实上，可以说不仅构成了人文教育的统一核心，而且也是他希望的统治阶级再生产的中央机器。我试图从福柯的视角说明，白璧德的文本是从19世纪末和20世纪初的话语循环内部制定的法律。他的文本之所以产生，是出于人文主义与晚期资本主义的结构强加于我们大家的其他知识、欲望和利益相抗衡的需要。进言之，他的文本由于其自身阶级利益的衰落而获得了力量，因为它甚至在衰落的时候也试图通过改革和重新构筑基础而重新获得权力。与阿诺德以及阿诺德之后的所有其他有影响的人文主义改革家——I. A. 瑞恰茨、诺斯罗普·弗莱、哈佛核心教学大纲的制定者们——一样，白璧德讨厌权力、压抑和帝国主义，并否认他自己的规划与权力有任何亲缘性。[9]实际上，与其他人文主义者一样，他把某一“高级”主权看得高于人类活动中的意志或权力，以此证明了他的规划的正确性。如白璧德所指出的，人文主义者不是热衷于“提高整个人类素质”的鼓动家，而应提倡个体的完善。[10]然而，尽管他放弃了大众的社会或进步计划，但与其他人文主义者一样，白璧德也是愿意把自己的立场强加于别人的理论家，而且使其显得必要而自然。事实上，在下面这段话中，白璧德把自己立场的必要性与法律做了比较：

人文主义者同样要警惕过多的同情，过多的选择，警惕过多的自由和过多的限制；他将拥有受限制的自由和充满同

情心的选择。他相信，今天的人和过去的人一样，如果不接受特定学说和学科的束缚，那至少也要在内心里服从比他普通的自我高尚的东西，不管他称其为上帝，或像远东人一样，称其为高级的自我，或简单地称其为法律。没有这种内在的限制原则，人就只能在对立的极端之间摇摆。……另一方面，有了这个真正的限制，他就能把这些极端调和起来，占领它们之间的空间。……在没有宗教束缚的情况下，不仅个人，而且整个社会都将在对立的极端之间疯癫地摇摆，就如我们现在所看到的一样，从无政府的个人主义向乌托邦的集体主义摇摆。……而现已非常清楚的是向帝国主义中央集权的明显流动。[11]

白璧德暗示说，除了他的新教自由人文主义学说外，无政府或布尔什维克主义是惟一的选择，而这些选择本质上都向往着个体的或集体的权力。相反，自由人文主义是惟一可行的文化形式，因为这种人文主义代表和谐和约束——即是说，代表理性和美的产物而非权力——将其作为对文明正在入侵的混乱、暴政和官僚集权的防范。人文主义者甚至从这幅漫画中就可以明显看出理性与权力之间的对立。确言之，从福柯的观点来看，显而易见的是人文主义者通过一种无功利性的和“客观的”理性对权力机制的遮掩，尤其是在“文化”和“教育”领域。

在《革命行动：“迄今为止”》中，福柯讨论了人文主义对我们社会中有些重要的制度控制因素的参与，尤其是教育和大学。“革命行动”记录了福柯与一些中学生之间的交流，交流的话题是知识与权力之间的渗透，即社会通过“规训”其成员从而繁殖自身而建立的制度手段。这场讨论发生于1971年，当时，福柯等人认为有必要考虑1968年5月风暴引起的教育“改革”，并把“改良主义”和“革命行动”作为对付制度化权力的模式。

"革命行动"中的讨论在许多方面引申了福柯以前在《疯癫史》以及在研究规训机制的《规训与惩罚》和《性史》中对知识—权力情结的持久探讨，在这些著作中，福柯所执迷的是弥漫的、微妙的、抽象的"权力"。比如，他指出，权力的微妙操作在现代日常生活当中往往是难以察觉的。一个学生评论说，"我们的课堂并未直接给人以压抑的感觉，"福柯回答说："你说得对，因为知识的交流总是肯定的。然而，如5月风暴令人信服地表明的，课堂发挥一种双重压抑的功能：一方面，它把一些人排除在课堂之外，另一方面，又对接受知识之人强加规范和标准。"[12]福柯并未仅仅重复那些陈词滥调，即等级权力结构统治着"传统的"学习环境。他的含义要比这深远得多："拥有"知识的人传授知识，获得知识的人与获得知识的人造模式达成一致，二者都是政治行为，即通过对一个"学科"的掌握来繁殖一个新资本主义启蒙社会权威的知识和研究形式："知识在其表现上最初意味着一种政治统一。"[13]

通过规训而非排除把被压迫群体包括进来，这种做法保护了资本主义的利益。在《规训与惩罚》中，福柯清楚地表明，现代社会将其知识和秩序建立在不断扩张、不断精细的破坏和个体化的政治技术之上。[14]监狱和禁闭是社会权力的机器、隐喻和模式，通过知识、分化、观察和实验使人口同质化，但是仅只通过监狱和课桌、通过考试和实验而使人"个体化"。权力—知识生产的是专家借以衡量"个体"的"准则"。事实上，再现"正常状态"的权力使"个体"与"准则"保持一致，因而强化和复制了"准则"。福柯在我们的社会中发现的无处不在的规训，如他在《规训与惩罚》中指出的，既是显眼的又是不显眼的：尽管实施"规训"准则的机制的表面运作无处不在——医学、教育、精神分析等——但权力的运作却大体是隐蔽的。它们如此成功地将自身再现为"自然的"，如此有效地播撒开来，以至于它们仍然是无名

的和未受检验的。[15]

诸如监狱、诊所、学校和大学等机构都是这个规训社会的物质形式，因此，不可能对它们进行成功的“改良”或“接管”。福柯坚持认为，财产的隐喻把权力的本质神秘化了，因为权力的微观技术总是已经同化了甚至传统上被说成“掌权的”那些人。由于这个原因，福柯指出，“我们不应受现代化了的教育程序即其向真实世界的开放性的愚弄：它在继续维持其传统‘人文主义’根基的同时，强调对一些技术的迅速而有效的掌握。……人文主义重新强化了社会组织，而这些技术使得社会进步，但却是沿着自己的路线。”[16]福柯不仅再一次预示了他在《规训与惩罚》中坚持的主题，即权力的运作是肯定的，但他也提出了他将详尽探讨的另一个观点：在个别人文主义“学科”中接受权力知识运作的训练是新资本主义权力自律的微观技术的必要组成因素。为了提出这一点，福柯坚持这样一个事实，即文本得以呈现的方式否定和掩盖了它们作为“事件”、作为社会之“根本突破”的标志的地位。福柯的分析涵盖了精神分析学、马克思主义和文学批评：

> 制度实际上对你说：“如果你希望理解和认识当下的事件，你就只能通过过去，通过一种理解——严格地产生于过去的一种理解来做到这一点，这种理解是专门用来澄清当下事件的。”我们已经应用广泛的范畴——真理，人，文化，书写等等——来驱散日常发生的惊奇，来消解事件。这些著名的历史连续性的明显引申就是要解释……[17]

于是在福柯自己的著作中就有了对表面、断裂、裂隙和形变的关注，于是也就有了对夸张修辞、对悖论和对启示的风格化执迷。[18]福柯与人文主义改良家的区别恰恰在于这种不同的学术和

写作实践。学术写作是规训活动的重要制度之一；而如果它将在反对权力的斗争中产生作用，有助于被压迫者“夺取”权力的话，那就必须用一种差异来实践——实际上，这是风格化的、博学的、使福柯的许多英美批评家感到烦恼的一种差异。写作和研究的公认规范不可能被用于“更好的目的”。福柯在所有改良者和人文主义者中窥见了一种普遍失败：“人文主义是基于改造意识形态系统而又不改变制度的欲望之上的；而改良者希望改变制度而不触及意识形态系统。”[19]人文主义和改良主义并未抓住对知识权力进行物质阐释的复杂性。与公开的欲望相违背，人文主义在具体的权力运作中未能注意自身的参与——换言之，它天真地相信审美和道德的“无功利性”，拒绝认识权力的理性“本原”——使其进行道德或意识形态改革的公开欲望遭到失败。事实上，现代人文主义在这些领域中的制度盲目性表明了我们这个新资本主义的规训社会已经将其作为合法意识形态的代表，使其有权关闭规范和繁殖公认权力构架的那些话语组织区域。

福柯提倡以“革命行动”替代人文主义误导和危险的道德化：“相反，革命行动被定义为对意识和体制的同时鼓动，这意味着我们要通过观念和体制攻击权力关系，这些观念和体制的功能就是作为权力关系的工具和盔甲。”[20]这是福柯在《规训与惩罚》中开始描述的规划。它的主要目的是要破坏和取代人文主义对权力效果进行批评史或谱系学描述的话语制约。

人文主义是对人物和公认思想进行如此压缩的、“自然化的”堆积，以至于当福柯最直接地描写和一般地反对“人文主义”时，他似乎把矛头直接指向了《文学与美国学院》的作者白璧德。这事实上又一次表明白璧德在我们知识遗产中的范式功能：

所谓人文主义，我指的是总体话语，它告诉西方人：“即便你不行使权力，你仍然可以是统治者。而更确切说，

> 你越是不想行使权力，你就越屈服于掌权者，而这将增强你的主权感。”人文主义发明了一整套被征服的主权：灵魂……意识……个体……基本自由……。简言之，人文主义在西方是限制权力欲望的一切：它禁止权力欲望，排除夺权的可能性。主体理论（在该词的双重意义上）是人文主义的核心，而这就是我们的文化之所以顽固地拒斥能够削弱它对我们的控制的任何东西的理由。但可以从两方面抨击人文主义：一是对权力意志加以“解主体化”（即在阶级斗争的语境下通过政治斗争来进行），或通过毁灭作为伪主权的主体（即是说，通过抨击“文化”，压制强加于两性之上的禁忌、局限和分化；群体的建立；放松毒品管制；打破构成和指导正常个体发展的一切禁令）。我所说的是被我们的文明所拒绝的或只在文学中得以接受的所有那些经历。[21]

人文主义是一种神秘化和苦行的意识形态，它既不丰富内容也不扩大体积。事实上，它通过创造驯服的人、通过话语和规训而把权力禁忌投入社会，而限制欲望。此外，人们可以说，人文主义话语把男人和女人注入主奴关系之中，把权力给予了一个“归化了的”和“超验的”精英分子；结果，**以西方最高的伦理和文化价值的名义**，人文主义拒绝给被压迫者以权力。公民权，宗教自由，批评智慧，人类本性——所有这些以及其他形象都有助于把话语权力掩盖在一个正义和稳定社会的幻觉之内。

我认为福柯的核心观点是揭露这样一个事实，即人文主义不过是用来替代形而上学的“权力意志”的一个符号。但如我已经指出的，它是一个双重符号，因为它独特地掩盖着它与权力的丑恶方面的联系，颇为动人地否认其自身强制的层面，转移被压迫者攫取权力的欲望，使其更加屈服于被标志为“自然的”一种意识形态。必须指出，对福柯来说，人文主义总是必然要把一个主

权、一位领袖或对领袖的需要——因而还有大众服从——投入到社会和文化秩序之中，而进行压迫。这个主权可能是上帝、国家、父亲、医生，或教师，但它始终是禁止被压迫者接近欲望客体的一个人物。此外，这个人物还压抑权力欲望，并因此而创造了一个永远无能的阶级，即没有能力在社会内部为自身行使权力。人文主义行使禁令的人物掩盖了被压迫者反对权力运作的具体机制的实际需要，他们把被压迫者的意识神秘化，间离被压迫者对其实际需要的认识。进言之，这种神秘化的作用在于防止与被压迫者的联系，对他们的兴趣加以肢解和规训，同时高扬抽象的、稳定的、有影响的——也可以说“自足的”——主体的意识形态。但对福柯来说，这种神秘化不仅仅是控制人民如何思想的问题，而且是意识形态表征如何在社会中具体拥有和扩充权力的问题。

当白璧德坚持认为人文主义把完善个体作为目标时，他只不过在宣布那个重要策略，保护重要的压制性人物。首先，把权力比作“个体”人物这种做法把主体的意志和意识孤立了出来，将其作为人文社会内部文化再生产的战场。只要人文主义意识形态坚持主体在事物的秩序中的“先天”优先性，人文主义压迫的机制就会自相矛盾地围绕那个理想旋转，即让个人主体根据对秩序的可辨认的外部需要而对自身的正常性负责，对自身的自律性负责。换言之，只要个人主体被人文主义者表现为人类价值和文明成就的特殊场所，那么，自控、自检、自律的拜物教就不仅会保证经验和价值的标准化，而且能有效地抵制和消除试图把价值置于别处、置于不同经验模式之中的所有其他修辞和实践。根据福柯对人文主义的批判，完全可以把人文主义的修辞功能看作社会和历史的一种表征（后者是以“传统”的形式出现的），这种表征被乔装改扮成关于永久价值的中性陈述，并借助其权力而成为人的本性的一个表征，通过试图以和谐、束缚和法律的形象稳定

社会而保证了压制。

还必须指出的是，福柯把主体作为陷入人文社会规训机制的身体和精神的分析，不仅描写了个别主体如何成为控制人的战场的，而且描写了这个机制是如何为了扩张人文主义的权力而创造和维护了恰恰作为这样一个战场的个别主体的，正如一种修辞的认识论体系必须在争夺霸权的斗争中压制人类的所有其他表征一样。所有其他潜在的表征，就其攻击个别主体这一定义而言，在能够抵制来自人文主义学科标准的压力的群体实践和群体认识中，突出了被压迫者的联系的可能性。因此，福柯坚持攻击"文化"，不是将其作为对广义的权力的攻击——即是说，不是作为对国家或资本的正面攻击——而是在监狱、工厂、学校和大学里进行的一系列游击战，无论在哪里，赤裸的权力都将揭示出人文主义掩盖之下的权力本身："我们希望在一个制度以简单基础的意识形态，以善与恶、清白与罪孽等观念终结并揭露自身时对它发动进攻。"[22]当福柯提倡"打破一切禁令，塑造和引导正常的个人发展"时，他在直接向"正常"的文化要人的权威和稳固地位挑战，而这些"正常"人物正是人文主义学科——医学、法学、心理学、哲学、和文学批评——所投射、支持和再生产的，在某一层面上，这些人物事实上是被规训的人物本身所接受和企望的。

福柯的著作说明，知识分子必须致力于具体的历史的谱系学研究，才能发现和揭露学科或话语之间和内部的人物、思想和实践的交接系统。这样的研究能够说明被规训的人们何以如此渴望规训，以至于达到需要压迫的程度。现代知识分子只能反对权力的扩张和再生产，如果他或她知道，只有每一学科人物的详尽历史——其亲缘和同缘关系，其变形和重新构形，其制度化和发展或衰落——才能揭示学科内的每一种培训行为——无论是军队里的士兵还是研究班里的学生——都是权力的一种扩张。对人文学

科的谱系学分析尤其能够揭示在中性的人文主义修辞的压迫性掩盖下，知识分子如何以人和正义的名义“在‘知识’、‘真理’、‘意识’、和‘权力’的领域里把（人）改造成（一个）物体的”。[23]

在《知识分子与权力》中，福柯和德勒兹都代表着以压制的形式出现的权力、利益和欲望，代表着它们作为未经研究和未经确定的“总体之迷”所起到的肯定的相互作用，尽管如福柯所坚持的，往往似乎有可能识别出权力运作的“特殊方向”。他们一致认为，当代知识分子不能再仅只根据传统的代表着“权力的竞争和分配”的狭隘结构来定义“现实”或“政治”。如德勒兹所说，“现实就是在工厂、学校、兵营、监狱和警察局里实际发生的一切。”[24]认识“现实”的局部性质将导致进一步的认识，即理解权力的古典概念是粗糙和不准确的。福柯是这样描写这种情形的：

> 权力的问题仍然是个总体之谜。谁行使权力？在哪个领域？我们现在理智地认识到谁剥削了别人，谁获得了利润，哪些人卷了进来，我们也知道这些基金是如何重新投入的。而至于权力……我们知道它并不在统治者手中。当然，“统治阶级”这一说法从未得到充分的阐述，诸如“控制”、“统治”和“管理”等其他术语也未得到充分阐述。[25]

事实上，这些关键术语使现代知识分子话语中权力的表征稳定了下来。与人文主义的权威人物一样，这些术语也是统治的隐喻，限制着对权力运作的认识。它们通过掩盖和保护权力来调解对权力的理解；它们把研究的目标从权力的运作转向权力的独一或片面的表征——如私人财产，这些反过来又被错当成研究的整个“对象”。为了对付这个无处不在的“对象”，德勒兹和福柯一

样，坚持认为知识分子必须“发动局部的抵抗、冲突、主动的和偶尔是防御性的防范。……我们必须建立单边的亲缘关系和整个网络系统以及大众基础”。[26]要解释权力，要表明权力如何压迫，在哪里压迫，知识分子必须把权力的复杂流通与他自己修辞和实践的同样复杂的交接系列“相匹配”，这是在不同学科、不同利益和不同欲望之中的交接系列。

但是，在此必须提出一个特别属于福柯的观点。在谱系学研究中，知识分子不必成为被压迫者的代表；知识分子的正当角色不是去“启发”被压迫者。担当“代表”的角色本身就是霸权的体现；它提供“领导权”，因此不过是权力的扩张和对主体的重新评价。此外，福柯还提到1968年5月的事件，“知识分子发现，大众不再需要知识分子来获得知识了”。谱系学研究揭示出“知识分子本身就是这个权力系统的代理人——即是说他们对‘意识’和话语所负的责任构成了这个系统的组成部分”。[27]我认为这句话重新证实了福柯在《疯癫与文明》中所从事的研究：让人们听到疯癫的声音对抗理性和启蒙的话语，不然后者就会使疯癫沉默的呼喊哑言。但我认为这也是给这项研究重新定位，不给知识分子充当助产士赫耳墨斯的权利，不在自己的文本中表达被压迫者被淹没的信息。相反，他首先要照看自己的花园。知识分子的研究就是进行反对权力机制的一场斗争，同时，这些权力机制又在他或她的学科批评、教学和学术活动中不断扩张和再生产。甚至文学的知识分子也必须与权力形成区域性的对峙，因此间接地加入他人——在各自领域里斗争着的工人、妇女、男同性恋者——的行列。知识分子在反对权力的斗争中使用的武器是理论，不是抽象或模糊，而是作为实践的理论，作为反对权力的斗争的理论。“这是与权力进行的一场斗争，”福柯写道，“在最隐秘、最阴暗的地方进行的一场旨在揭露和破坏权力的斗争。这不是要‘唤起’我们斗争的‘意识’（群众早已认识到意识是一种

知识形式，而作为主体性基础的意识则是资产阶级的特权），而是削弱权力，夺取权力。”[28]

知识学科以统治意识形态的形象再造社会的权力，如葛兰西所指出的，包括知识分子对那种意识形态生产的价值和社会符码的被迫赞同。知识分子与所有其他被压迫群体分享对权力人物的这种潜在赞同，但福柯式知识分子的这种痛苦的谱系学研究能够生产各种文本，这些文本不仅揭露学科中这种赞同的根源，而且与经典符码和价值相抗衡，通过强迫知识制度注重他们所永久保持的东西，注重构成特定人文学科的欲望、权力和利益的相互作用来置换这些符码和价值。事实上，谱系学家的理论竞争不应该把权力集于私下的、高度主观化的一种表述。任何一个看起来怪异而博学的福柯都不会以此为目的。相反，知识分子的活动应该是非个性的反陈述，是对权力秘密的揭露，和对权力本身进行颠覆的尝试：

> 而如果指出这些根源——否认和说出——就是这场斗争的一部分，这不是因为它们以前不为人知。相反，这是因为谈论这个主体，迫使制度化了的信息网络去聆听、去命名、去指责、去发现目标，是颠倒权力的第一步，是对现存权力形式进行新的斗争的端倪。……斗争的话语并不与无意识构成对立，而与遮掩构成对立。[29]

这番陈述向文学知识分子提出了一个难以避免的要求，即要检验历史、亲缘关系和他的学科在社会内部的功能。这就要求对权力、利益和欲望给以命名，因为在判断诗歌和批评的价值时，在使用所选的批评术语——形式、平衡、反讽、悖论、延异、增补、语言能力时，在教学某些阅读和写作方法时，以及在把细致入微的阅读作为文化之必需并以此为理由为这些方法辩护时，都

必然涉及权力、利益和欲望。这段文字要求批评家把批评作为一种激进的颠覆活动，颠覆我们学科内部显见的主导意识形态的局部表达。

对学术界文学批评话语的构成进行谱系学的研究意味着，从I. A. 瑞恰茨的实践批评到美国研究生院和先锋杂志的解构主义，在我们最细密最有影响的批评中，一些制度的、教育的和意识形态的特性已经扩展和掩盖了权力的运作。毫不奇怪，对高级批评和高级文学教育制度进行谱系学的研究揭示出它们与许多更公开的学科构架的交叉，福柯在新资本主义中识别出了这些构架：行为主义，进步教育，精神分析学，和官僚化了的专业训练。（这恰恰是白壁德所抵制的那些东西。）姑且谨慎地说，我并不是试图绝对地谴责现代批评和文学教育，因为这些批评和教育仅仅参与权力的（不平衡）应用就能取得最卓越的成就。然而，我的确想要提出两点看法。首先，谱系学研究的确揭示了人文主义所未认识到的有关文学批评制度的本质：在现代性对其文化及其人口进行规训以便使其完成和保护资本主义的社会组织的过程中，批评是一个"驿站"。其次，我在本文开头描写的对抗性批评家的悖论在此发生作用，并把谱系学家也卷了进来：德勒兹在讨论福柯的谱系学时指出，这些谱系学必然要扩展到其他学科，揭露以前未被怀疑的制度与修辞之间的关系。[30]福柯和德勒兹把这个揭露的过程誉为对权力运作的对抗实践，通过否认其秘密来攻克权力的一次小冲突。这种学术活动是非改良主义的，因为它们提供的权力知识帮助被压迫者"拒绝在至多更换主人的情况下进行获得旧权新位的努力。"[31]用另一种更简捷的方式说，对生产知识分子和学科，并把知识分子的维护推向极致的各种力进行这种谱系学的研究不可否认地能使形势有所改观。从直义上说，对知识分子实践和意识形态的权力构成进行谱系学式的追踪研究将产生不同的文本，不同的知识，不同的权力构架。比如，福柯的

著作是囚犯和病人的话语**抵抗**主导的惩罚和诊所话语的渠道。换言之，这些让被压迫者发出声音，同时又促成压迫的谱系学，能够分解规训社会的总体化话语，因为社会在这部生产知识的机器内并通过这部机器总体实施其权力，在“真理”的幌子下进行个体的分配。谱系学指出了“生产真理”的话语的一系列变化，在保留这些学科的同时，不仅揭示了“真理”是一些权力知识构架的产物，但也自相矛盾地、必然地生产更多的知识。德勒兹和福柯始终使用古典的启蒙比喻。他们与所有后启蒙时代的人文主义学科共同使用这个隐喻。这标志着我所描写的所有对抗性知识分子都面对的那种悖论环境：他们的颠覆和移置是有效的，仅仅因为他们在各个方面都是已经在位的权力学科的扩张，充其量是这些学科的改造，这是培养了他们并给他们提供支持的学科。我并不是尽可能缩小福柯与人文主义总体化论者之间的差异；当然，他们著作的内容和方法具有本质的差别，而且，我认为，福柯的著作不那么神秘，具有更大的释放潜力。然而，人们不能忽视规训社会似乎能够生产和维护其明显的对抗者的程度。在《规训与惩罚》中，福柯似乎时时近乎对这一困境感到绝望——比如，他曾暗示说这个规训社会还没有达到其扩张或细微的限度。[22]

我认为，这一认识发展了尼采对他所一直探讨的一个问题的深邃见解，这个问题就是：知识和知识意志的价值是什么？谱系学研究的技术和学科仅仅产生更多的知识——坦白地说是更自觉的“权力－知识”——和更多的训练吗？而且是为了扩大科学的范围，从而使更大的人生和社会活动领域落入知识的（秘密）控制之中吗？换言之，我旨在说明，尽管人文学科，尤其是文学批评，绝对需要检验其谱系，以便理解其运作、局限和控制，但也许存在着一种双重束缚，把这种研究改造成向以权力话语为基础的一个社会的统治扩张的释放。阐释的历史，学术的历史，研究生和大学英语教育的历史——这些是希望对抗权力的知识分子所

必需的开端。我认为，如福柯所暗示的历史状况一样，真正的危险并不在于讲“真理”的知识分子[33]将被社会抛弃，而在于“真理”将被当作规训机器的组成部分，如我的研究所表明的 I. A. 瑞恰茨的实践批评一样，以及别人所表明的解构主义的话语和实践一样。尽管对现代知识进行谱系学研究有望把知识分子从权力话语中解放出来，但仍有一个根本的不稳定因素：谱系学真的不曾是、并不可能被选作生产这种权力话语的一个学科吗？如果是这样，我们怎样才能认识到这一点？如果我们认识不到，那么，我们能继续接受它，将其作为一个局部有用的武器以供被压迫者对抗权力吗？或许可以更大胆地说明这一困境。我们是否应该据此探讨谱系学的有效性？或避免这些空论，而致力于实践，把谱系的亲缘关系和置换描写为我们新近对话语的世俗性和物质性生发的兴趣呢？

谱系学研究面对的威胁在于经院的学术产业。福柯的文本本身不同于学科，这有两个原因。第一，它们有时探讨的是隐蔽的研究领域，但常常通过把表面现象置于新的形式之中而微妙地揭露了表面，即我们都能“看到”的东西的功能，并用这些新形式揭露权力是如何保留和利用这些形式的。第二，在很大程度上，福柯的文本本身是革命**行为，其实践**，其研究和写作，其理论和夸张的比喻，都是权力通过教育和学术的具体的、物质的、习惯的扩张。但是，如果学术仅仅把这种行动和研究的“结果”作为**知识的储存**而为后人提供信息、隐喻或权威，那么，谱系学就只能成为规训权力的最新发展。希望就在于谱系学已经直接参与了消解差异和反叛的过程。简单说，问题有如下述：谱系学是否有足够的力量控制其自身的阅读？它所生产的过多的阐释和后裔能否压倒其革命的实践，只不过舒适地将其作为自我意识的另一个囚室而重新刻写在科学和学术之内——即它所希望离开的家园？

注释：

① *Language, Counter－Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*, ed. Donald F. Bouchard, trans. Donald F. Bouchard and Sherry Simon (Ithaca, N.Y., 1977), pp. 205－217, 218－233.

② 本文的另一个较短的版本于1979年在旧金山召开的现代语言协会的特别会议上宣读。这次会议由米歇尔·斯普林克主持召开，所探讨的恰恰是福柯与人文主义的关系问题。

③ 当然，福柯本人深受从德·萨德到尼采等几位怪异或边缘作家的影响，并卓越地研究过他们的作品——在这个过程中使他们成为学术和写作的更加核心的人物。

④ 见 Stanley Aronowitz, *False Consciousness: The Shaping of American Working Class Consciousness* (New York, 1973), p.279:

在20世纪，学院和大学起到几个定义狭隘的作用。诸如哈佛和耶鲁等学校的最重要的任务，今天仍然在较小的程度上，是为社会培养政治和经济精英的。高等教育包括帮助学生意识到历史知识的广阔维度。在继承财产和权力的人当中，法律和医学等技术和职业训练是为少数人保留的，他们具有知识兴趣或个人或社会使命感。但高等学校的重要目标是为新兴的统治阶级提供相互接触、把自己阶级的价值和需要作为个人目标而内化的手段。众所周知，大学是一种终结性学校，它使学生成为"文化人"，或给予他适于他的阶级的社会体面。

⑤ 就以哈佛核心教学大纲为顶峰的现代人文主义高等教育的谱系学解读，见 William V. Spanos, *The End of Education: Interpreting the Harvard Core Curriculum* (Forthcoming)。

⑥ *Natural Supernaturalism* (New York: 1979); *Samuel Johnson* (New York, 1977); *Literature Against Itself* (Chicago, 1979). 见我与 Graff 的访谈，*Criticism* 22 (1980): 77－81。

⑦ Irving Babbitt, Literature and the American College: Essays in defense of the Humanities (Boston, 1908). 关于重新掀起的白璧德热，见 Douglas Bush, "Irving Babbitt: Crusader", in *Reappraisals: The American Scholar* 48 (1979): 515－522。Jonathan Arac 向我指出了这篇文章，在此表示感谢。

⑧ *Literature and the American College*, p.85.

⑨ 同上，pp.55，62。

⑩ 同上，p.8。

⑪ 同上，pp.60－62。

⑫ "Revolutionary Action"，P. 19.

⑬ 同上。

⑭ Michel Foucault，*Discipline and Punish*，trans. Alan Sheridan（New York，1977），p.139.

⑮ 同上，p.177。

⑯ "Revolutionary Action"，P.221.

⑰ 同上，p.220。

⑱ See Hayden White，"Michel Foucault"，*in Structuralism and Since：From Levi－Strauss to Derrida*，ed. John Sturrock（New York，1979），pp.81－115.

⑲ "Revolutionary Action"，P.228.

⑳ 同上。

㉑ 同上，pp.221－222。

㉒ 同上，p.298。

㉓ Foucault，"Intellectuals and Power"，p. 208.

㉔ 同上，p.212。

㉕ 同上，p.213。

㉖ 同上，p.212。

㉗ 同上，p.207。

㉘ 同上，p.208。

㉙ 同上，p.214。

㉚ 同上，p.206。

㉛ 同上，p.216。

㉜ Foucault，*Discipline and Punish*，p.162.

㉝ Foucault，"Intellectuals and Power"，p.207.

福柯论权力和主体性

彼得·杜斯　著
汪民安　译

利奥塔和德勒兹在60年代晚期至70年代中期发展起来的欲望哲学可视作是后结构主义内部的一个企图，即企图肯定“内心本性”——即《话语，形象》[①]所谈及的一种“自发美学的变化主义”——的独立力量来反对传统结构主义和拉康精神分析学的这样一种设想：让语言学规则和社会规则建立起来且使之永恒化，并不需要一场真正的斗争，甚至不需要对肉体的冲动进行压抑。争论的线索，以及随之而来的美学化政治观念，明显地与盛行的自我表达密切相关，即肯定一种身体和欲望自发性来反对现代工作世界的苦行规则，这即是1968年五月事件的特征。但是，对这种潜在的个人欲望的爆炸性力量的高扬并非是五月造反表达基本挑战的惟一方式——五月造反挑战的是作为一种连接系统或象征交换系统的社会观，这种系统正是60年代早期的结构主义的依赖物——它还表明，象征结构并非依据某种内在逻辑而展开，而是取决于和服务于权力的假面关系。从理论上来说，欲望和权力概念都被考虑为“逃离了能指逻辑的力的维度”[②]，它们彼此互相暗指。利奥塔和德勒兹解释说，自我—意识主体之所以产生，是因为他们对利比多能量进行了抑制。这样一种解释要求

一种强行施加抑制的权力理论，因为如果没有这些，正如他们的思想发展所表明的，欲望就被看作是自我压抑，而政治批判的基础则会被逐渐损害，[3]相应地，一种具有激进意图的权力理论，要求对权力控制或压抑进行解释，因为没有这样一种解释，权力关系就不再是遭人反对的了。

正是米歇尔·福柯在70年代期间从他在60年代所迷恋的极为狭隘的方法论关注转向了，他开始发展一种因结构主义的政治匮乏而要求的权力理论，然而，将福柯在70年代期间对权力问题的关注简单地理解为德勒兹和利奥塔所发展的欲望哲学的理论完善是个错误。确实，通常看来，福柯创造了有关权力本质普遍理论，但是，他的方式同欲望哲学家的著作并不相仿，他的思想植根于高度个人化的历史视野——这种视野专注于传统向现代工业社会的变化——尤其是资本主义现代性所特有的社会组织形式和知识形式。他的有关权力本质的理论阐发只要设置在这种视野的语境中就可被充分理解。确实，可以这样说，福柯持之以恒地细致阐述他对现代西方历史基础的理解的一贯性，以及他借以表达他对现代化进程的态度的寓言和形象的显著性，而非他那时髦波动且通常是不连贯理论和哲学声明才构成他的力量和他的诉求中心。因此，对福柯历史观的思考就检验他的权力阐释而言，是一个根本性的预备程序。

福柯对现代性的历史阐释

福柯从开始著述之际——尽管在有些时候较之其他时间更为明显——就关注社会世界的控制机制和管理干预机制的出现、扩张和巩固。他最近称这些控制机器为“牧师权力”，[4]此一主题最先在《疯癫与文明》的“大禁闭”一章中被提出，其方式为福柯后期的众多讨论定下了调子。在那一章中，福柯描述了17世纪

欧洲的强制劳动、教养所、总医院、隔离等体制的出现。福柯表明这些体制标志着国家和公民的关系出现了质的变化：疯癫、贫穷、失业、丧失劳动力第一次被视作是国家责任内的社会问题。福柯没有否认禁闭的经济维度，即在通货膨胀和失业时期意在减轻社会压力的一种措施。但是，他更关心的是在他看来作为总财富的保护者和扩充者的新的国家概念的意义和效果，他还关心这种国家概念以何种方式和对民众的同质化和道德化方案相交织。福柯还表明，教养所的任务是注入新的“劳动伦理意识”，这较之与其发生矛盾的经济角色更为根本，教养所表明了资产阶级的伟大梦想和古典时代的伟大专注：国家法律和心灵法则最终是同一的。[5]对大禁闭的这种解释为福柯讨论18世纪末期出现的对待疯子的“仁慈”态度提供了模式。图克的修养院的开放和皮内尔对比赛特尔的疯子的解放都被描绘成“巨大的道德监禁”[6]的途径。这较之以前残酷的禁闭更为压抑，因为它不仅仅是对身体而更多的是对心灵产生影响。福柯暗示说，现代的公共设施和福利形式同以前牢固的社会和心理控制形式密不可分。

《疯癫与文明》清楚地表明，福柯历史分析方式的一个显著特征是他倾向于将一个普遍性的历史论断浓缩为一个特定机构的出现。在福柯接下来的历史著作中，这一点变得更为明显，甚至书的题目《临床医学的诞生》就表现出来。然而，与此同时，福柯对法国大革命顶峰时期所发生的有关恰当的医学条款形式和医学地位的辩论所做的分析，以及对随之而来的政策的描述，更加清楚地表明了他对现代性进行阐释的广泛基础。《临床医学的诞生》可视作是针对这样一种马克思主义观点的一个模糊论争：即在得意洋洋的资本主义条件下，资产阶级国家角色很明显地维护私人法律秩序，后者保护经济活动并提供相应的一般性秩序保证。根据这种观点，资本主义国家因为市场的功能性匮乏而不断地增加干预，然而，福柯想表明的是，从一开始起，干预和行政

控制就是现代国家的特征。福柯随后论争说，经济自由主义本应要求医学有一个完全非规则性的独立自由地位，但是，这种经济自由主义法则则被监管民族健康的要求所挫败，这后一要求在大革命之前，在建立皇家医学会时就已被自我意识到了，这个医学会的功能是“成为一个知识的中心点，是记录和评估所有医学活动的权威。”⑦从这个观点看，“临床医学的诞生”可以解释成它来自于某种医学体制的需要，这种医学体制使对于全民健康的观察得以可能，它还达成这样一种妥协：赋予医学“一个独立的封闭领域，而又既不诉诸古代政体的集体结构，又不陷入使人想起议会时期的国家控制形式中。”⑧这本书的副标题所提到的“医学凝视”，是被一种新型的、不受障碍的观察形式所形成的，这种观察形式使在住院病人旁边的医生有可能同在国家层面上建立起来的卫生和健康监控体系相交织，因此，尽管福柯在此关注的是身体失调而非道德混乱，《临床医学的诞生》还是重述了《疯癫与文明》中已经表述过的观点，即福利和控制中介对社会领域的监督和干预，较之从直接的政治支配关系中解放出来的经济而言，是现代社会更为基本的特征。

在福柯接下来的两本书《事物的秩序》和《知识考古学》中，控制社会世界的现代形式的形成，福柯的这一关注点几乎没有出现。福柯的注意力几乎完全转向科学话语的内在结构，尤其是“人文科学”话语。福柯相信，这些话语的起源同这些控制形式相互缠绕。在这方面，可以说，福柯在60年代同作为一个整体的结构主义保持一致。他正在偏离所有的政治分析形式。在《临床医学的诞生》的前言，福柯就已宣称：“本书的写作不是为了一种医学形式而反对另一种医学形式，也不是反对医学而偏向一种医学的缺失。如同我的其他作品一样，它是一种结构研究，这种研究着手从密集的话语中清理出它的历史条件。”⑨不过，在社会控制机制的政治问题——1968年五月风暴赋予它一种新的

直接性——和福柯对监管和禁闭程序的长期关注之间有一个明显的重叠，因此，尽管福柯同其他的与结构主义相关的显赫人物一道并未在这场风暴中起直接作用，但对他而言，在这个十年期的转折点上调整自己的立场并以一个主要的左派理论家形象出现是一个相对简单的问题。[10]在70年代早期，福柯活跃于极左派的辩论和干预中，这其中影响最大的是，在1971年被拘押的左派开始绝食之后，福柯参与创建了监狱信息小组（GIP)。在1975年，即距离前一本书出版六年后，这种政治斗争经验以《规训与惩罚》的形式结出了理论果实，即现代监狱体制形成的历史。

《规训与惩罚》再一次着手了历史分析。这次分析始自于《疯癫与文明》和《临床医学的诞生》，后在60年代中期结构主义高涨期间被部分地放弃了。同先前的几本书一样，这本书也运用了组织化的策略来聚焦于一个特定体制的出现。然而，也是在这本著作中，福柯引入了并开始精心阐释他的权力理论，这也就和他60年代的诸多理论设想拉开了距离。权力概念的引入使福柯迄今为止最为系统地阐明了他的观点，即社会组织形式和统治关系的转变这样一种观点。这种转变描绘了古代体制向19世纪的后革命社会的变迁，他以一种简短的公式将这种转变描述为“个人化的政治轴心的颠倒”。[11]在封建和独裁体制下，福柯表明，在社会的顶层，个人化是最重要的。权力明显地体现在国王身上，然而，在其运作中，它形成“一种断裂而散漫的总体系统，在这个系统中，没有什么受到细微控制”。[12]在这种体制下，犯罪的观念仍旧没有完全同渎圣的观念区分开来，所以惩罚采取的是仪式形式，其意图并非是“改造”犯人，而是表达和恢复被破坏的法律的神圣性。《规训与惩罚》一开始对弑君者达米安行刑的描述隆重地表明了这一原则。福柯表明，这样一种惩罚形式，意在显示国王操纵基本上是匿名的主体身体的无限和无可比拟的权力。然而，在现代社会中，惩罚手段成为弥漫性的、非个人性的

监管和改造系统的一部分，这个系统更加注意特例的癖性，最主要的是注意个人“心理”，因为，现在主要是意图而非逾规引发了惩罚。总之，封建社会的权力是趋于任意的和模糊的，而在现代社会中，权力效应“沿着一个渐进的细微渠道流通，它抵达了个人本身，抵达了他们的身体、他们的姿态、他们的全部日常行为”。[13]

对醒目的形象，福柯有其独特的眼光。在对环形监狱的描述中，他概述了“权力经济”的变化，这个环形监狱是边沁在接近18世纪末期时所设计的建筑。这个建筑的中心是高耸的了望塔，周围环形地布置着单人监狱，这些单人监狱都贯穿着建筑物的整个厚度，这就使它的惟一囚犯在从外面射进囚室的光线下可以现身、可以被捕捉到。这样一种设置使中间塔内的一个惟一观察者得以监督众多犯人，这些犯人被切断了同他和她的邻人的横向联系，而且，因为这些监视——尽管不能同时完全地观察每一个囚犯——不能从塔外被看到，一个持续的、无所不在的监管效果就得到了。因为没有一个囚犯能够确信他或她是否在被观看，他们因为恐惧这些可能的侦察而只好警惕自己的行为：环行监狱使一个新的、从根本上而言更为有效的权力实施得以可能，“而这只通过建筑和几何而勿需任何的身体限制”。[14]正如福柯在《规训与惩罚》中所提到的“在环行监狱式的社会里，禁闭是无处不在的盔甲”[15]时所表明的，描述环行监狱的意图不仅仅是解释某种权力实践形式，它不仅仅浓缩了《规训与惩罚》的论断，而且还可看作是对社会控制的现代形式的总结分析——这种分析是福柯自《疯癫与文明》以来一直所致力的——它将中心化、权力的不断增长的效率等主题同道德化取代公开暴力这一主题联系起来。现代社会中的权力被描绘为是对被管制的、孤立的和自我监管的主体的定向生产。

福柯和法兰克福学派

正如福柯本人最近所提到的，同他的历史哲学分析在某些方面非常接近的可在法兰克福学派那里找到。[16]尽管批判理论没有像福柯那样直接注意到现代社会世界的管制系统，甚至极少注意到特定机制的产生，但是，批判理论的倾向，无论是在以霍克海默和阿多诺思想为代表的“经典”时期，还是在其当代领衔代表于尔根·哈贝马斯的著作中，都将重点从作为现代资本主义社会决定性的体制框架的生产关系转移了，并在韦伯的影响下，将资本主义经济仅仅解释成手段－目的合理性的自发形式。这不仅仅促使了生产力和对外在自然的支配力的前所未有的增长，而且还前所未有地增加了对人的控制，人通过社会机器和心理操纵，而被动地适应生产体制。在韦伯本来的“理性化”理论构想中，知觉结构有可能导致现代科层管理形式和资本主义企业系统性的利润追求，这类知觉结构逐渐地从曾培植它们并赋予它们超验意义的“新教伦理”中释放出来。规范性、苦行主义、无休止的自我利益估算都被转变成一个“铁笼”，即个人为了生存被迫适应的行为体系。在霍克海默和阿多诺的思想中，这些演变转变为一个世界—历史性的物化过程。在这个过程中，算计、工具理性要求主体努力从外在自然的压倒性权力中获得独立性，它也要求对自发的内心本能作出相应的压抑。这个物化过程的结果即是一个空洞的、被动适应的主体性，这个主体性为了征服自然而丧失了自主性。

我们已经表明，福柯著作中所显现的对权力性质的抽象概述，如果将它同福柯对传统社会向现代社会的变迁所作的描述相关连起来的话，那就可以得到最好的理解。同韦伯—法兰克福学派作一比较就倾向于肯定这一点，因为它揭示了福柯赋予有历史

特定性权力本身的特性。在70年代，福柯尤其强调对否定性的权力概念进行批判，他论证说，“我们应当彻底放弃用否定词语来描述权力效应：比如，它‘排斥’、‘压抑’、‘检查’、‘抽象’、‘掩饰’、‘取消’，实际上，权力在生产：它生产现实，它生产对象领域和真理仪式”。[17]正如评论家们很快指出的，这样一种理论阐述忽视了当代社会中众多过于明显的权力实践特征，这些特征是福柯本人在别的场合提到过的。[18]然而，如果福柯不是简单地描述 权力，而是描述韦伯在现代科层制和资本主义的劳动过程的组织化中所考察过的那些目的理性的生产力和效率，那么，福柯的上述论断就是可以接受的。同样，福柯一再否认权力是集体或个人的所有物，这个观点，根据韦伯对从“克里斯玛”和传统向“法治-理性”的统治形式的转变所作的阐释，也就可以理解了：在现代社会，权力并不依靠个人的英勇和声望，而是通过根据抽象规则运作的非人格化的管理机器而实践的。在《规训与惩罚》的开始，福柯将一种壮观的公开惩罚和“巴黎少年犯监管所”的时间表并置起来从而强化了这种变化。对现代管制形式的匿名性的关注也有助于解释福柯对阶级统治的忽视，以及他对权力的描述：权力是“一个机器，在这个机器中，所有人都被捕获了：那些权力实施者和权力接受者都被捕获了”。[19]对于韦伯而言，同样地对于经典法兰克福学派而言，工具理性和目的理性所导致的社会形式，以及它们对个人连接纽带的冷漠、对个性和自发性的挤压，较之资本主义社会所特有的阶级压迫而言，更深刻地表现出对人类自由的威胁。

尽管不容质疑的是，福柯正试图使历史发展——这也是韦伯和法兰克福学派的关注重心——理论化，但是，他在其中所从事分析的框架——在70年代这种框架以尼采的术语“谱系学”来概称——是由一套十分不同的哲学设想构成的。这些差异集中在完全不同的人类主体概念上，因为在现代哲学中，正是主体的功

能和地位观点才确定了自由和统治观念的内容。在经典法兰克福学派思想中，锻造一个能限制自发冲动，能按照理性工具算计而行事的自我同一性主体，并非一个随意事件，而是一个自我保存本能的必然结果，是人类控制威胁、控制最初以神话形式出现的不可理解的自然力量的需要。然而，在资本主义条件下，工具理性的增长在一个挫败其最初目的即保存主体的社会秩序中达到了高峰："经由包括了全部关系和情感的整体社会的调停中介，人再一次变成为社会进化法则、自我原则所反对的东西：他仅仅是个物种，他们同样地在强行连接起来的集体性中彼此隔离。"[20]然而尽管这是种致命的辩证法——在这种辩证法中，"主体要素被客体包围起来，它本身作为强加于主体身上的限制也是客观的"[21]——经典批判理论还是严格拒绝这样一个结论：主体性本身作为一种统治原则应被放弃。物的压制和斗争条件——在这些条件下，同一性的自我形成了——肯定使这种同一性具有强制性，然而，这些条件又不能通过简单地放弃自我同一性被克服。在他最后期间的某篇文章中，阿多诺提醒他的读者，"主体构型面前的无差异的国家是令人畏惧的盲目的自然之网，神话之网"，"如果主体被清除掉而不是以更高的形式得到扬弃，那么结果就是倒退。"[22]对阿多诺而言，要完成这种扬弃，就要穿越同一性的表面而至一种主体模式，这种主体性保持着反思性的自我整体，其形式不再对混乱而无序的冲动持有敌意。然而，阿多诺的基本哲学思想使他无法从理论上阐明这种转变：一个和谐的未来国家——没有统治的差异性国家，没有同一性的亲和国家——只能通过对"同一性思想"的二难困境作精深的探究才可能被唤起。

在哈贝马斯的当代批判理论里，经典法兰克福学派的辩证法僵局不再被认为是不可避免的。他将这种僵局归因于霍克海默和阿多诺没有完全同现代意识哲学的预想决裂。哈贝马斯表明，从笛卡尔到康德发展而来的基本意识理论概念，根本就没有提出和

谐的观念，然而，在从斯宾诺沙、莱布尼兹到谢林和黑格尔的客观唯心主义理论中，这种观点只是以一种奢侈的形式被表达出来。[23]哈贝马斯同早期法兰克福学派的决裂在于他这样一种创新论点：主体和客体的认知和工具关系，以及与之相伴的理性形式，这些现代哲学的中心关注点，都应当看作是嵌入到广泛的交流理性中的东西，这种交流理性内在于对话的互主体性，主体应当遵从它以便相互理解和协调行动。工具理性不能被实用地还原至自我保护圈中的一个要素，它包括对认知、行为的有效性的呼吁，而这最终只能通过互主体性的辩论和检验才能得以确定。[24]另外，哈贝马斯从意识哲学到更为广泛的语言交往哲学的转移使他能够论证，除了主客体之间的认知—工具关系的控制者之外，还有一些理性形式。这类理性同语言的认知维度相关，这一维度被述愿言语—行为推到了前台。但每个言语行为也有一个互动的和一个表达性维度——他在说话主体之间建立了一种关系，并揭示说话者的意图。这些特征各异的“交往模式”在“规定的”和“表达性的”言语行为中也突现出来，并形成了被哈贝马斯称为“道德实践”和“美学实践”的理性类型的基础。扩大的理性概念暗示着有可能提出恰当的规范和主体的诚实这些要求，这些要求同认知要求一样都能将话语主题化。尽管在后来，哈贝马斯承认结论性的判断不能通过纯粹的论争，而只能通过对持续的互动行为的观察而取得。[25]根据这种理论，哈贝马斯意欲对工具理性的重要性进行持续不断的批判，但同时又要避免霍克海默和阿多诺因为将工具理性和统治并在一起而陷入的死胡同。工具理性不能转化成世界—历史的物化进程的动因，物化的起源应在资本主义现代性之前的前历史中去寻找。哈贝马斯指出，霍克海默和阿多诺的失败在于没有区分清楚社会生活世界的理性化和资本主义现代性进程的特殊病理形式，这种病理形式尽管没有阶级后果，但最终还是应当植根于动态的阶级冲突中。[26]哈贝马斯根据“生

活世界的理性化”来理解这样一个过程：认知性真理、恰当规范、表述诚实性等要求不再在宗教的和形而上学的世界观的结构中彼此交织，而是在不断地分成三个明显的价值区域：科学、道德和艺术。从这个角度出发，霍克海默和阿多诺谴责为技术理性的封闭统治现象不能简单地归因于这一事实：在现代时期，认知理性和效果行为不再和道德、美学考虑交织起来。霍克海默和阿多诺视作的“总体性的目的理性”被经济和管理体制更好地描述为理性化生活世界的“殖民化”，经济和管理体制被纯粹的功能性律令所引导，它们只是在理性化的生活世界的基础上出现，但又阻碍它的交往基础的所有潜能的展开。同阿多诺对和谐国家的吁求——即“不和谐地否定这个概念的肯定性”[27]的观点——相比，哈贝马斯可以指明自我表达和集体性的自我决定的可能性，而这些被工具理性面的过度膨胀所毁坏，但它们仍内在于我们的文化现代性中。

哈贝马斯的理论自然地暗含了一种同霍克海默和阿多诺截然不同的有关现代主体的态度。在经典法兰克福学派思想中，资本主义早期阶段被打开的个人责任和倡议空间现在也被管制社会关闭了。在自由企业时代，如果“个人性观念从形而上学陷阱中松动而仅仅变成个人物质利益的综合体”[28]，那么，以追求私利为基础的社会的内在逻辑就导致了对最先设置这种逻辑的个人性的集权性灭绝。然而，对哈贝马斯而言，将目的理性从传统准则的抑制性语境中解放出来，以及它在“无准则的社会性”市场中的表现，仅仅是后传统知觉结构得以自我表明的一个维度。哈贝马斯将这个转变描绘为一个整体，它从“角色同一性”转变为“自我同一性”，哈贝马斯根据自我同一性来理解一种个人同一性形式，这种个人同一性不再取决于从文化传统非反思性地继承来的内容，它是根据对批判检验和推论基础的程序控制来确定的，这种程序控制在获取道德和认知信念时被运用过。从这个立场出

发，阿多诺的论断——同欲望哲学的论断相仿佛——即，同一性的自我形式代表着对自发的“内在本性”的压抑，就可以视作是受到康德的道德主体概念的迷惑，康德的道德主体概念分成一个自律的但是非个人化的理性自我，和一个个人性的但是他律的自我。阿多诺忽视了这样一种可能性，即从文化的角度对人类需要所作的预先决定的解释——道德标准正是以此为基础——可以通过建立价值、建立标准的交流来修订。根据这种方式，文化传统的内容不再作为一种强加于人类需要的模式而起作用，但是可为这种需要寻找它们合适的配方提供表述性资源，进而从它在资产阶级文化中所占据的边缘位置重新获得审美经验。这样，尽管哈贝马斯不会同意阿多诺这样的观点，即“自然的散布性……类似于某个智能生物的特征、从自我（ego）而来的自我（self）的特征”，[29]因为他相信正是这种不断增长的现代同一性的形式主义才可能使其内容更为丰富。他确信内心世界有可能以一个非压抑的自我同一性的形式变得“交往式的流动和透明”。[30]将理性的认知、道德、审美维度以一种更为平等的尺度连接起来，同时允许它们较少限制的互动，这样一种可能的自我形式可以在理论上阐明，而不需要根据准末世论的“和谐”而否定性地唤起。

福柯论主体构型

如果说哈贝马斯的著作较之第一代法兰克福学派而言代表了一种转向，即对现代主体性的潜能作了更乐观的估价，那么，福柯——同大多数后结构主义者一样——的方向正好相反，他的立场是灭除启蒙的辩证特征，他主张主体完全是因为权力的操作而形成的。福柯的这种哲学思想模式可以在《道德的谱系》第二章中发现，在那里，尼采追述了“责任起源的漫长历史”，他的中心论点是自我的反思性关系，尤其是行为的内在道德控制的反思

性关系可以通过威胁和暴力反复灌输。为了使“有承诺权利的动物”的繁殖——也因而能保证他将来行为的一致性——的出现，强制性的任务就应该通过“使人成为有规则的、统一的、平等的、可估算的”方式来实施，[31]这个任务是通过给自发表现的本能强行施加一个障碍而完成的，因为“所有不向外释放的本能都转向内心——这也即是我所称之的人的内在化：因此正是人第一个发展了后来所称之的‘灵魂’”。[32]这个倒逆的本能能量就转变成对作为道德意识的基础的自我的敌意，转变成尼采不恰当地与“动物天然的快乐和纯真”相比较的东西的折磨：“自由本能在内部被强行地隐伏……后撤、压抑和禁闭，最后只能通过它自己来释放：这，也惟独这，就是内疚的起源。”[33]

在福柯的第一部主要著作《疯癫与文明》中，他对早期精神病院运用的程序所作的解释变成这样一个场所，即描述相似的对自发性的压制过程和使冲动内向化的过程的场所。在这本书中，疯癫概念的功能是表明高等人和低等人的一个融合：它令人想起了未驯化的本性那些神话力量——霍克海默和阿多诺在《启蒙辩证法》中对这些神话力量的消失发出过暧昧的悲悼——但也暗示着尼采的某种远古的平衡式的解放状态，这种解放正是无拘无束的本能表达。福柯论证说，直到文艺复兴时期，如果疯癫只是对于古典时代意识而言的“另一个世界的标记”的话，那么它就“揭示了以一种怪异的动物形式表现的狂暴自由”。[34]像尼采一样，福柯对从一个公开的暴力和残忍国家向禁锢内心的状况的转变进行了分析，尽管根据他的说法，这个过程并未设想为发生在一个想像的过去中，它关注的只是典型的现代精神病院对监狱和疯人院的替换。像尼采一样，他颠倒了有关这个转变的惯常的“人文主义”论点。“精神病院的诞生”一章的中心主旨即是，古典时代的直接身体控制和拘押特性较之意在改变疯人意识的现代治疗方法给疯癫留下了更大的权力和自由。“在古代的禁闭中”，福柯

说，“疯子便于观察，但这种观察基本上没有深深地纠缠他，它只是围绕着它的怪异的表面，它的可见的兽性；它至少包括一种相互对等形式，因为神志健全的人犹如在镜中一样在疯人那里看到了他自己即将来临的垮掉”。[35]通过对比，在图克和皮内尔的医院里，身体拘押就不再是主要的控制手段，但是这种“解放”被“内心化的司法诉讼”所抵消：在以前是“疯癫的自由恐怖”的地方，现在则充斥着“令人窒息的痛苦责任”。[36]福柯的解释的哲学反响清楚地表明，他的基本目标并非特定的现代精神病院体制，而是现代的自我反思性主体本身：“疯癫从使它成为被观察的对象的链条中解放出来，但却不无悖论地丧失了它的自鸣得意的自由本质，它开始对它所知道的真理负有责任；它将自己禁锢在一个无限的自我指涉的观察中；它最终深陷到变为它自己的对象的耻辱中。”[37]

尽管福柯分享了尼采对内疚的批判——精神病院设置了“一个审判，这个审判没有结果，但却总是以一种内心悔恨的方式重新开始”[38]——但在理解这样一个事实的时候还是有别于尼采，即自我的反思性关系并不能简单地通过限制和内化本能而产生。简单的暴力，正如我们所看到的，对于福柯来说，并不能征服疯癫。当福柯表明，正是暴露在它者的凝视下才可能产生相应的自我监管时，他更接近萨特而不是尼采。在对疯人院进行阐释时，福柯反复强调了正是这种持续不断的观察和审判才形成了内心道德的条件。“在修养所，”他写道，“对身体限制的局部压制是一个整体的一部分，这个整体中的基本要素构成了一种自我限制。在此，劳作的病人、在他者的凝视下的病人的自由不断地受到承认有罪的威胁。”[39]福柯再一次翘起了不利于现时代的天平，他在半保护性的黑暗的“未启蒙”的疯人院或地牢和无法避免的监视——监视点越远，监视就越为详实——之间进行了对比——这种对比贯穿在他的晚期著作中：“精神病院设立的亲近性，即既没

有枷锁也没有障碍来干扰的亲密性，并不保证一种相互对等性：只有一种观察的临近性，这种观察在监视、在试探，为了看得更仔细在不断地靠近，但却离病人越来越远，因为它接受和承认的只是这个陌生人的价值。”[40]

在《临床医学的诞生》中，这个道德化过程并未出现，因为福柯在此关注的是身体规律而非精神控制，然而，就其在负标题“医学凝视的考古学”而言，凝视形象仍旧处在本书的结构中心。尽管它没有失去它的监视意义，但在此凝视的主要功能是认知式的。福柯考察了一种新的医学知识模式的形成和国民健康的监控中心这二者的两种体制前提的汇合，新的医学知识即现代临床医学，国民健康监控中心的形式即新的教学医院。他在作为医学知识支撑的纯粹观察主题的“隐含几何学”和“大革命梦想的社会空间”（一个自由交流的空间，在此，部分和整体的关系总是可以互换的和逆转的）[41]这里表明了一种内在的关系，他论证说这两者基本上都是幻觉的或者想像的，因为凝视的明显的纯粹性和透明性实际上只能在新的体制结构内建立起来，这些体制结构同那些先于它们之前的结构如果说有什么区别的话，那就是它有更多的限制。“医学凝视”，福柯说，会“在临床医学组织中得到它的技术结构”，[42]大革命的“雄伟剧烈的光”的主题“将一个有边界的黑暗的特殊知识王国”终结了，它也被看作是导致了对个人的更紧张的控制。[43]

凝视形象深深地植根于福柯著作中，在《疯癫与文明》出版了十几年后的《规训与惩罚》一书对“全景敞视主义”的讨论中，这一点又重新浮现。在这本书中，福柯将凝视的如此殊异的三种功能即道德、认知和政治功能结合起来。较之《疯癫与文明》而言，福柯现在用更为尼采式的术语来突出他对现代主体的形成的关注、对“现代灵魂的谱系学”的关注。同样与尼采一样，他指出“心灵、主体性、人格、意识”是“惩罚、监督、拘

押方式”的结果。[44]全景敞视系统比精神病院和医院更具有典范性，它设置了一种单向凝视，其结果是生产了在内心自我监管的主体：“权力的有效性，它的控制力，从某种意义上说转移到了另一边，转移到了它的实施的表面。处在可被看见的场域中的人，了解这一点的人就承担了权力控制的责任；他使权力控制自动地施加于自己身上，他将自己刻写在权力关系之中，在这个权力关系中，他同时扮演两个角色，他成为他自己臣服的根源。”[45]《规训与惩罚》比早期的著作更为强调凝视的认知功能和其道德化功能的交织方式。全景敞视权力实行隔离和个人化，它将其目标变成可能的认知对象。“人的科学开始形成的时刻”，福柯表明，“即是一种新的权力技术和一种新的身体的政治解剖被实施的时刻。”[46]最终，全景敞视权力概念被提出来就是为了对现代社会中的总的社会关系结构进行阐释。凝视在单一的观察者和多样性的被观察者之间建立的单向联系给匿名的中心化的现代权力提供了一个隐喻。

如果《疯癫与文明》和《规训与惩罚》——尽管他们之间存在着时间和理论上的沟壑——在某种程度上关注的是自我的道德实践关系的形成——哈贝马斯将此看作是现代批判主体性的中心维度，他批驳了认知主体的原初性地位——的话[47]，那么，福柯的下一本书《性史》可以看作是对哈贝马斯的第三个维度的形成的关注：内心世界的激情和冲动的审美关系。在《性史》中，福柯注意到传统社会特有的集体同一性的解散，取代它的是这样一种同一性形式：它不断地取决于个人对私人经验的反思和表述能力。福柯表明，这种转变体现在“坦承”词义的变化上：“长久以来，个体是通过他与他人的关系，通过表明他和公共福利（家庭、忠诚、保护）的联系纽带而被证实的，尔后，他被他被迫讲述的与自己有关的真理话语所确证。”[48]福柯将这种变化同史诗叙事向现代的内省文学的转变联系起来，同意识哲学的兴起，同

"涉及到一门主体科学形成的可能性、内省的有效性、作为自我意识的存在证据的生活经验的漫长讨论"联系起来。[49]然而，如同他在解释道德意识的形成时那样，福柯想用一种谱系学方式表明，我们抵达内心世界的宽阔途径——这个内心世界与外在的社会世界和自然世界都判然有别——是被忘却的强制结果："人们坦白——或者被迫坦白。当它不是自发的或出自内心冲动时，它就是受到暴力或威胁的逼迫。它被它在灵魂中的隐秘处所驱使，或者从身体中提取出来。"[50]将自白能力同对坦承的调查联系起来，福柯就能够论证说，"坦承的义务通过如此之多的不同点被传递，它深深地扎根在我们的心头，以至于我们不再将它视作是控制我们的权力效应；相反，在我们看来，它是埋藏在我们最为秘密的本性深处的真理要求的暴露。"[51]

自我决定论的幻觉

毫无疑问，这种谱系学的中心意图，就其在福柯的《疯癫与文明》到《性史》的展开而言，是要解散马克思主义传统从德国唯心主义那里继承而来的意识，自我反思和自由之间的哲学联系，并且否认在理想的自律的主体那里存在任何进步性的政治潜能。福柯超越了霍克海默和阿多诺对导致自己废除掉的自主性的悖论的勉强描述，他试图在"主体化"和"臣服"之间建立一个直接而明确的关系。在70年代，他根据"规训"操作和"自主性"原则这二者的关系明确地说明了这个论点的政治含义。根据福柯的观点，自主性概念的运用暗示着这样一种设想，即权力在本质上是制定和实施法律的能力，自主性理论关注的是拥有这种能力的合法理由。他于是指出，在从封建或专制君主制向现代资产阶级国家的转变过程中，自主性概念本身并未被抛弃。"正是通过罗马法教义重新起作用的这同一种自主性理论，"福柯写道，

“我们在卢梭及其同代人那里也发现了……现在它关注的是另一种模式即议会民主的构成，这正好与统治性的独裁专制制相反。”[52]然而对自主性问题的这种持续信念，福柯论证道，只是为了掩盖权力运作的真实变化，这种变化是随着资产阶级国家的兴起而出现的：规训权力、更为紧密的强制性的身体控制以及将“行为技术”规范化，这些都得到了扩张和强化，但是都被掩盖了。

不应当认为福柯在此以一种准马克思主义方式简单地指出了资产阶级民主自主性和司法平等性原则同持续的物质不平等和阶级压迫之间的差异，或者是“确保以平等为原则的权利体制的普遍司法形式”和“我们称之为规训的本质上是非平等的和不对称的所有微观权力系统”的差异，[53]因为这样一种批判是将现成的民主自主性的局限和促使这些差异消失的更充分的集体自我决定论进行对比。但是福柯的观点是，任何自主性或自我决定论都应当抛弃，因为这些理论的基础是“自由主体”，而自由主体从本质上而言是他律的，是由权力所构成的。对于福柯来说，“真实的肉体规训”并不对正规的司法自由构成限制，而是构成它们的基础”；[54]所以《规训与惩罚》在以所有人的意志为基础的社会秩序幻觉和权力技术的严酷现实——它不断地强制性地要求遵循准则并保证“力和身体的屈从”——之间进行反复对比。而且，同法兰克福学派相比——对法兰克福学派而言，虚幻的自主主体和其真正的被奴役状态之间的矛盾表明了“在主体中客观性的分量更重，而这却阻止主体成为主体。”[55]——对福柯而言，它暗示了一种“对伪自主性主体进行摧毁”的欲望[56]。“为我们描述的这个人，”他写道，“我们被邀请去使之获得自由的那个人，他本身已是一个比他本人更深入的征服的结果了。”[57]

抵抗问题

福柯的现代灵魂谱系学显而易见地提出了一系列政治问题。正如我们所看到的，在70年代，福柯倾向于忽视权力的压抑和否定面而提出基本上是肯定和生产性的权力运作。这不简单的是强调——以韦伯的方式——现代形式的经济和统治组织的效率，而是强调这一事实，即权力构造了个体，它不断地对个体发生作用，通过这种个体发生作用。福柯写道："个体不应被设想为权力对之进行控制或者敲打的某种基本的核、一种原初性的原子、一种多样的和呆滞的物质——这样做，权力就挤压和制服了个体——实际上，它已经是将某种身体、某种姿态、某种话语、某种欲望逐渐认同和构造为个体的权力的一个基本效应。"[9]然而，如果权力的概念有某种批判性的政治含义的话，那就肯定存在着权力对之进行"挤压"和"制服"的某种原则、力或者实体，它们从这种压制下解放出来就被认为是令人欣慰的。对权力进行纯粹的肯定性解释就根本不再是一种权力解释，而只是对社会体制的构造活动进行解释。在很多场合，福柯看起来都相信采用这样一个中性立场是可能的——确实这可以被描述为他标准的后退立场——然而在其他的场合，他继续在批判的意义上使用权力概念。他的著作因此就包含着——哪怕是潜在的——这样一种解释：现代权力以及这种权力所造就的自我反思主体，都是压制性的。

在《疯癫与文明》中，"疯癫"概念扮演了这个角色。尽管福柯开始质询禁闭和社会控制的体制，但还是可以认为《疯癫与文明》像关注那些疯子特殊命运一样关注现代世界的日常观念的困境。福柯研究的真正对象，如同他在最初的法语版的序言中所陈述的，是理性和疯癫相互参与关系的破裂的起点、分开的时

刻，最终，这种破裂一方面导致了同任何超验或神秘的经验无关的对自我的理性肯定；另一方面，导致了这样一种被无关紧要地视作疾病的经验，它被简约为心理决定论机制。[59]因而，《疯癫与文明》的基本主题就是韦伯意义上的“祛魅”，这本书哀悼的反对者暗暗地但却是坚决地将福柯置于启蒙的批评家的阵营中。对于福柯来说，并非理性自我的自由因为疯癫的闯入而受到侵害，恰恰是疯癫因为理性意识的形成而被剥夺了“权力和声望”：“不是屈从于一个松绑枷锁和将病人的最深本性从疯癫中解放出来这样简单的否定活动，应该认识到病人被一种肯定活动所控制，这种肯定活动将疯癫限制在奖惩的体制中，并将它包括在道德意识活动中。”[60]因此在这部著作中像尼采和阿尔托这样的作家所显现的重要性，是用来追寻对现代意识的批判，即使是以陷于沉默为代价。他们“第一次赋予疯癫一种表达，一种公民权，一种对西方文化的控制，而这些引起了所有的争执、全面的争执。”[61]

福柯从没有完全放弃解散理性意识，即使在他 60 年代后期作为一个结构主义者时，这种想法还出现在一次关于使用致幻剂的讨论中。[62]但在 70 年代，当他再次从事对主体的政治批判来反对结构方法论时，他将重点从现代意识的祛魅性转移到因为一个稳固的自我被生产出来而导致的肉体的规律和控制过程。他在《规训与惩罚》中讨论规训权力的出现时，福柯表明，新的微观分隔技术和源自军队的安置时间、空间、姿态的技术逐渐地转变成生产过程。这种转变引发了新型的有关人的行为的知识的精心制作，这种知识锻造了它们的“对象”。所以，灵魂可以被看作是“某种操纵身体的权力技术的相关物”，实际上可以看作是“身体的监狱”。[63]然而，尽管用词坚决，身体的概念在这一时期的福柯的著作中仍旧是一个密码。尽管对于福柯来说，穿着更容易辨别的时代服装重演尼采在《道德的谱系》中描述的领地生产的戏剧在逻辑上是必要的，但福柯对身体的讨论还是令人奇怪地

乏味的，它失去了尼采对“古老本能”——随着自我意识的出现，这种本能就陷于瘫痪——的“力量、欢乐、恐怖”的任何庆贺含义，这种庆贺由于其论辩激情对内疚进行了批判。不唤起身体的内在力量，没有一种认为肉体不仅仅是可锻造的“白板”这样一种理论，就既不能测量“作用于活跃身体的微分权力”所强加的价值，也不能测量陷人“劳动权力引起的个人化碎片”中的献祭。[64]

福柯在这方面的谨慎，他不愿意加入他的同代人从事的更为广泛的对解放力比多的庆贺，这并不意味着他对身体控制、主体性和权力之间的关系有着更为充分的理论框架。福柯缺乏冲动理论——这无疑与他对精神分析的敌意有关——是他著作中的一个缺陷而非价值。因为在他70年代的政治讨论中，他转向这样一个立场：政治行动的目的是放弃反思和取消自我意识。对福柯来说，既然自主性的主体是权力征服的产品，政治行动的目的就无法加强或扩大这种自主性。实际上，他走到了这一步以表明“阶级福利语境中的政治斗争”可以对“权力意志”进行非主体化，而“作为主体性基础的意识是资产阶级的一个特权。”[65]即使是表达含蓄的时候，福柯的立场至少还暗示着一种他的观点所表明的极端的自发主义：在和毛主义的辩论中，他认为“人民司法”应采用一种不要法庭甚至不要革命法庭的现场惩罚形式。[66]而且在众多这样的讨论中，有两个观点从没有截然分开地重叠起来。一个是福柯坚持说政治斗争似乎是目的和利益不可调和的两个阶级和社会群体之间的竞争；另一个是，他在理论上简单设计的“抵抗”观念，即用肉体来抵抗在最基本的层面上将人锻造成自我同一性的权力，暗示着对任何的目的和战略估计的意识形式的敌意。这两种观点的不一致性并不能被忽视，因为在讨论边沁的环行监狱时，一个相关的对话者问道：“那么，对权力的抵制本质上是身体性的吗？斗争的内容，斗争中表现出来的愿望本身又是

怎样的呢?”[67]福柯用一些逃避性的借口拒绝回答。

权力、欲望和快感

在某种意义上，福柯政治上的窘况因为1968年后的战斗退潮而解决了。《规训与惩罚》仍然是福柯激进左派的明证。它的论断为一种愤慨所激发，而愤慨则带有一种对造反的积极价值的模糊信念。到70年代后半期，激进左派大势已去，自发主义的解放教义开始显得越来越坦率，如果不是危险的话。福柯在《规训与惩罚》之后的著作，反映了这种政治意识的变化。他开始同对疯癫、童年、逾规、性的左翼激进式的庆贺保持距离，并再一次退回到超然的客观性中：“要想将自己从那些呈现两面的机械论中解放出来，要想解散这另一面的虚假整体——人们占据了其中一部分——有必要转移到另一面，即‘好的一面’。这即是真正的著作开始的地方，是今天的历史学家的工作。”[68]福柯在《性史》中对他所称之的“压抑假设”进行了攻击。这一假设认为资产阶级社会的苦行主义和工作纪律要求对性进行压抑，这在19世纪达到高潮，而我们现在正努力地从那里走出来。福柯并没有否定或许有一个维多利亚式的清教主义，它迫使性讨论陷于深深的沉默，将严格的礼节置于性生活中，但是，他表明这样一个清教主义应被看成“持续扩张的‘将性转变成话语的伟大进程’内部的一次偏离、一次微妙的区分、一次策略性的转向。”[69]这本书的基本论点是，性不是一个自然现实，而是一个社会机制的产品、一个实践和话语体制的产品，这个体制强化了对个人的监管和控制，这也即是福柯的中心历史主题。从这个立场出发，性作为一种反叛能量，作为一种特殊的不可或缺的欲望这样一种观点，就构成了从劳伦斯到赖希的性解放的理论基础，它也可被看作是“由权力组织的性部署中的最深思熟虑、最理想、最内在的

要素"。[20]这样一种性解放观念是我们奴役体制的一部分。

福柯在《规训与惩罚》之后的立场变化和利奥塔在70年代上半期的思想发展——前者是领衔的权力理论家，后者是两个"欲望哲学家"之一——之间有一个明显的平行关系。在利奥塔的作品中，社会现代性过程完全是根据市场经济的扩张来被考虑的，以至于他被迫将如此明显的对市场的功能性匮乏进行的干预主义补救作为普遍义务教育提出来，这种教育令人难以置信地成为资本主义企业的形式。[21]最初，利奥塔将商品化描述为一个矛盾的双向过程。因为商品形式的扩张不断地推翻和破除传统神话，它就有一个解放的、"革命性"的效应，对利奥塔来说，这在永不停息的现代主义艺术实验中证据确凿。然而，资本主义劳动过程也将活生生的个人抽象化，将利比多能量吸收进冷漠的商品交换流通中。如果利奥塔的历史阐释多一点平衡的话，如果他既有权力理论也有欲望理论的话，他就可以解释在这个过程中什么被压抑了，在将感官自我的抽象化过程中出现了什么样的病态。没有这样一个理论，最终他只好被迫放弃这样一个推测：抽象化完全是强制性的。在一篇论画家雅克·莫罗利的论文中，利奥塔开始论证，文化，尤其是劳动过程所要求的对满足的延缓，其作用不是要求放弃快感，而是强化快感。[22]到《力比多经济学》(1974)时，在话语和形象的符号和张量之间、在交换价值和使用价值之间不再有任何冲突，因为符号，不论是词还是商品，都已被投入了利比多。这样，就像福柯所推断的，解放是一种奴役形式，因为我们看上去是"自然"的性实际上是权力的产品，利奥塔也发现奴役是一种解放形式，因为即使是匿名和冷漠的商品形式也可以作为"强化"利比多的导体。

如果说利奥塔在他对资本主义现代性的阐释中专门强调"无准则的社会性"市场的革命性效应的话，那么福柯的著作则采纳的是同样片面的观点，他也坚决地强调了理性化的社会控制和管

理体制的扩张。因此，福柯轻而易举地将现代社会的功能描述为权力体制的产物，但是在确定权力的运作对象时，福柯则困难重重。因为不像欲望哲学家那样，他没有明确的利比多身体理论。然而，这种简单化的结果即是，权力，像欲望哲学家的欲望一样，它没有明确的反对对象，它也失去了所有的阐释性内容，变成了一个无所不在的形而上学原则，因为只要我们能设想这样一个反事实的条件陈述，即如果权力的运作取消了或者被压抑的欲望被意识到了，还可以确定情况的变化，那么，这些概念可以在经验上被应用。在《性史》论“方法”一章中，福柯排除了这样一种反事实的条件陈述的可能性，因为他谈到了一种“无所不在的权力，这并不是因为它有特权将一切聚集在它战无不胜的整体下，而是因为它在每时每刻、在每个点或者在两点之间的任何关系中都被生产出来。权力无处不在，不是因为它包围一切，而是因为它来自四面八方。‘权力’，就其是重复的、无生命的、自我生产的而言，它是在所有这些流动性的基础上显示出来的效应，是根据它们建立起来反过来又试图将它们固定下来的链条”。[73]这种自我作用、自我管制的原初性和弥漫性的力的形象，可以根据福柯的“权力”完全一样地运用在欲望哲学家的欲望上面。就像欲望从上面返回自身一样，权力从下面渗透上来：采用一元论式的“逃脱了能指逻辑的力的一元维度”，就会解散权力和压抑、欲望和解放之间的联系，也因此解散了这些概念本身的政治内容。

然而，《力比多经济学》时期的利奥塔不能完全放弃这样一个观点，即或许存在一些特殊的激烈的美学和政治区域，他继续攻击作为解放混乱冲动的手段的主体的自我同一性，同利奥塔一样，福柯并不满足他对自然主义的批判，不满足他超越“两面性”观点的努力。正如我们所看到的，《性史》的意图是揭示这样一种观点，即性是“一个顽固的冲动，它和权力天生地格格不

人，它绝对地不遵从权力，这使权力耗尽全力去制服它，但通常又不能完全控制它”。[74]福柯表明，与此相反，“性”——性态的核心——应看作是一个机制或者是配置的产品，是实践和话语体系的虚幻的消逝点，他就此明显地克服了他认为对他早期著作构成损害的自然主义。实际上，这个成就仅仅是表面上的，福柯嘲笑了性是“一个难以忍受的、过于危险的真理”[75]这个观点，这主要不是因为它的自然主义，而是因为他所认为的在决定现代主体的具体身份时性所扮演的角色。然而，为了使他能够成功地将这样的身份解释成强制性的，福柯不得不求助他自己的“无法忍受的、过于危险的真理”。而这正是性本身所包含的。因此，“压抑假设”就没有被抛弃而是被置换了。这一点可以作为明证：在《性史》中，福柯贯穿始终的思想都没有聚焦于“身体及其快感”，没有聚焦于反对西方理性及其性科学的爱欲艺术——在这种艺术中，“快感既不认为同允许或禁止的绝对法律相关，也不同实用标准相关，而最主要的是同自我相关。”[76]福柯在此明显地指的是剧烈体验，它对目的理性的估算和道德思虑充满敌意，它也是利奥塔在《力比多经济学》、德勒兹和伽塔里在《反俄狄普斯》中所呼唤的。如同利奥塔对“迷宫式似的利比多波段”的解释或德勒兹和伽塔里的“欲望机器”理论一样，福柯的论点取决于对拉康下述观点的潜在拒绝：“碎片化的身体”只是一个回溯式的幻想，一个表达恐惧——恐惧失去已取得的同一性——的想像。对于福柯而言，也对于欲望哲学家而言，自我同一性只是通过对碎片化的身体的强制性的连接才能形成。正是“性的部署”，福柯坚持说，才导致这样一种幻觉：存在着“一些并非身体、器官、肉体的局部化功能、解剖生理体系、感官、快感的东西。”[77]这样，《性史》的理论结果就不是拒绝自然主义，也不是驱散自由幻觉，它更多的是重申对自我同一性的监禁和随之而来的对肉体他者的压抑进行基本的后结构主义批判。

后结构主义困境

《性史》出版两年后，福柯在赫库林·巴宾的传记的导论中证实了这种解释。在此，福柯在医学权威蛮横的分类干涉面前唤取了双性体存在于其间的“被忘却的愉快的非同一性场所”，并且表明现代西方社会已经“顽强地使‘真正的性’问题在事物的秩序中运作起来，在这种秩序中，人们可能会想像一切都是身体及其快感的现实”。[78]然而，因为福柯也意识到求助于任何假想的自然力量作为抵制权力的基础十分困难，那么，即使是公开地将“身体及其快感的现实”作为性配置的被压抑物，也不能被允许完全通过。《性史》中有些段落重复了欲望哲学模式，因为“快感”——福柯在别的地方用快感来抵制性和性态——被描画成以性态的配置形式的自我回归。权力活动本身被色情化了，所以福柯为了使他的解释作为一种根本的权力理论发挥作用而要求的抵制，再一次被解散了：“控制性态的权力开始触摸身体、用眼睛抚摩它们、对区域进行强化、使面部兴奋起来、将烦恼的时刻戏剧化，它使性身体陷入它的包围中……快感传向蹂躏它的权力；权力粘附于它所揭发的快感。”[79]这样福柯发现的“权力和快感的永久盘旋”就可以和他自己著作的理论盘旋相提并论。他的著作在某种自然主义形式的政治必然性、对“不以性标准为基础的普遍经济的快感”[80]的渴求的政治必然性和这样一种意识——即使是性态机制都应以一种“身体和快感的确定经济”[81]为基础——之间撕扯着。

《性史》的两难困境可以看作是作为一个整体的后结构主义第二阶段的总的僵局，在这个阶段里，象征秩序、能指、书写的原初性因为一种超语言学的力量理论而被放弃了，后者针对着并决定着话语形式。在利奥塔和德勒兹这里，当然，这个僵局更为

明显，因为他们的“革命性”欲望是无拘无束地宣称的。然而，福柯即使在最为激进的时候，他也总是愿意呆在某一个房间内周密策划。然而，福柯和欲望哲学家的事业都表明了尼采式的自然主义的、纯粹的力的理论都无力替代标准的政治批判的基础，[82]原因至此就要清楚了。如果自我同一性被认为是内在地压抑了无限流动的欲望，那么，任何对新的社会身份形式的集体建构只能以一种更压抑的形式出现。如果主体—构造的权力被看作是任何可以设想出来的社会体制的原则，那么，将冻结的伪自主性融化开来就不再可能，也没有位置留下任何理论上的合法空间给曼福雷德·福兰克所称之的“反事实约定的道德性”。[83]但是，后结构主义批判的困境反过来又是对现代主体的简单评估的结果，这种评估贯穿了作为一个整体的后结构主义和结构主义。正如阿多诺通常强调的，欲望从各种限制性的同一性中解放出来从根本上而言就不再是一种解放，因为不再有一个自我去享受举起障碍的乐趣。德勒兹和伽塔里所庆贺的精神分裂的确提出了“一个可能的主体图画”，但是这个图画是“短命的和受谴责的”，将它同主体自由直接等同起来，这只是“一种破坏力量，只是将人归并到自然的符咒中”。[84]同样，福柯对环行监狱的描述仍旧令人想起了资产阶级社会中个人的无助感和孤独，然而，他将主体化和臣服不容质疑地等同起来就会抹去如下二者的区别：与决定性的标准系统共谋的强力和对现成的标准系统进行批判的反思意识的形成。因此，对现代主体的估计——它会避免70年代法国哲学所特有的非理性主义的造反和屈从——就应当开始承认在资本主义现代性中进步和压抑因素的互动远较之后结构主义所能想像的东西复杂得多。

感谢 Perry Anderson，Peter Osborne，Jonathan Ree，他们对本文的初稿进行了评论。

注释：

① Jean – Francois Lyotard, *Discours, Figure*, Paris 1971, p.213.

② Lyotard 在 *Derive a Partir de Marx et Freud* 中利用了这一段。

③ Lyotard 的 *Economie Libidinale*, Paris 1974, 不同于 Gilles Deleuze 和 Felix Guattari 的 *Anti – Oedipus*, London, 1984。

④ 见 Michel Foucault' Omnes et Singulatim: Towards a Criticism of "Political Reason", S.M. McMurrin The Tanner Lectures on Human Values, ed.。

⑤ Michel Foucalt, *Madness and Civilization*, New York 1973, p.61.

⑥ 同上, p.278。

⑦ Michel Foucault , *The Birth of the Clinic*, London 1973, p.28. Quotations from existing English translations of foreign works have sometimes been altered in the interests of accuracy and consistency.

⑧ *The Birth of the Clinic*, p.79.

⑨ 同上, p. xix。"结构"一词在最近的法语版中省略掉了。

⑩ 这次修订可以在 70 年代早期的一次访谈中发现，在此，福柯写道："我正试图做的是去把握住那些潜在的体制，这些体制决定着我们最常见的行为，而我们对此则一无所知，我正试图发现它们的起源、表明它们的形成、它们强加于我们的限制，因此，我尽量地和它们保持距离，尽量地表明人们是如何逃避它们的。"《和 J.k. Simon 的谈话》, Partisan Review, vol.38 no.2, 1971。

⑪ Michel Foucalt, *Discipline and Punish*, Harmondsworth 1977, p.192.

⑫ Michel Foucault, Colin Gordon, ed., *Power/Knowledge*, Brighton 1980, p. 151.

⑬ 同上. pp.151 – 2。

⑭ *Discipline and Punish*, Harmondsworth 1977, p.192.

⑮ 同上, p.301。

⑯ 见 'Structuralism and Post – Structuralism: An Interview with Michel Foucault', Telos 55, Spring 1983. p.200。

⑰ *Discipline and Punish*, p.174.

⑱ 比如，在讨论苏联监狱体制时，福柯将"独裁主义"、"无所顾忌"和"充满恐怖"的现代权力形式描述为"犯罪的政治学"，福柯强调，苏联实施的监管和控制体制不过是 19 世纪以来资产阶级发展起来的体制的扩大化和完善化

的形式。

⑲ *Power/Knowledge*, p. 156.

⑳ Theodor Adorno and Max Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment*, London 1979, p 36.

㉑ Theodor Adorno, *Negative Dialectics*, London 1979, p. 36.

㉒ Theodor Adorno, 'Subject and Object', in Andrew Arato and Eike Gebhardt, eds., *The Essential Frankfurt School Reader*, Oxford 1978, p. 499.

㉓ 见 Jurgen Habermas, *Theorie Des Kommunikativen Handelns*, Vol. 1,, Frankfurt – on – main 1981, p. 519.

㉔ 同上, p. 27。

㉕ Jurgen Harbermas, 'What is Universal Pragmatics?', in *Communcation and the Evolution of Society*, London 1979.

㉖ *Theorie des Kommunikativen Handelns*, Vol. 2. pp. 489 – 491.

㉗ *Negetive Dialectics*, p. 160.

㉘ Max Horkheimer, *Eclipse of Reason*, New York 1974, p. 138.

㉙ *Negative Dialectics*, p. 277.

㉚ 见 Haberbas, 'Moral Developpment and Ego – Identity', in *Communication and the Evoluation of Society*。

㉛ Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morals*, Ⅱ, 2.

㉜ 同上, Ⅱ, 16。

㉝ 同上, Ⅱ, 16。

㉞ *Madness and Civilization*, pp. 115, 83.

㉟ 同上, p. 248。

㊱ 同上, p. 267, 247。

㊲ 同上, p. 265。

㊳ 同上, p. 269。

㊴ 同上, p. 250。

㊵ 同上, p. 250。

㊶ *The Birth of the Clinic*, p. 38.

㊷ 同上, p. 52。

㊸ 同上, p. 39。

㊹ *Discipline and Punish*, p.29.

㊺ 同上, pp.202 – 3。

㊻ 同上, p.193。

㊼ *Theorie des Kommunikativen Handelns*, Vol.2, pp.115 – 7.

㊽ Michel Foucalt, *The History of Sexuality*, Harmondsworth 1981, p.58.

㊾ 同上, p.64。

㊿ 同上, p.59。

51 同上, p.60。

52 *Power/Knowedge*, p.103.

53 *Discipline and Punish*, p.222.

54 同上, p.222。

55 *Negative Dialectics*, p.103.

56 Michel Foucault, *Language, counter – Memory, Practice*, Oxford 1977, p.222.

57 *Discipline and Punish*, p.30.

58 *Power/Knowledge*, p.98.

59 见福柯在1961年的法文版的 *Folie et Deraison* 写的前言。

60 *Madness and Civilization*, p.250.

61 同上, p.281。

62 Paolo Caruso, *Conversatzione con Levi – Strauss, Foucault, Lacan*, Milan 1969, pp.98 – 100.

63 *Discipline and Punish*, pp, .29, 30.

64 同上, pp.137, 145。

65 *Language, Counter – Member, Practice*, pp.222, 208.

66 *Power/Knowledge*, pp.8 – 9.

67 同上, p.164。

68 'Non au Sexe roi', Le Nouvel Observateur, No.644, 12 – 21 March 1977, p. 113.

69 *The Hisory of Sexuality*, p.93.

70 同上, p.155。

71 见 *Derive a Partir de Marx et Freud* p.145。

72 见 Lyotard, 'Contribution des Tableaux de Jacques Monory', in Figurations

1960 – 1973, Pairs 1973, pp. 154 – 238。

⑬ *The History of Sexuality*, p.93.

⑭ 同上, p.103。

⑮ 同上, p.53。

⑯ 同上, p.57。

⑰ 同上, pp.152 – 3。

⑱ 福柯为 Barbin 的 *Being the Recently Discovered Memoirs of a Nineteenth – Century French Hermaphrodite*, Brighon 1980, pp. xiii, vii。

⑲ *The History of Sexuality*, p.4.

⑳ *Power/Knowledge*, p.4.

㉑ 同上, p.190。

㉒ 值得注意的是,尼采的"权力意志"概念将权力理论和欲望理论连接起来。尼采心理上承认的是,一个人的自由是另一个人的压抑,实际上,尼采将这种关系确定为"人生"的根本,然而,他最近的法国追随者们则力图回避这个结论,尼采更为持之以恒地接受抛弃了规范化思想所带来的结果。

㉓ In 'The world as Will and Representation: Deleuse and Guattari's Critique of Caplitalism as Schizo – Analysis and Schizo – Discourse', Telos 57, Fall 1983, p.176.

㉔ *Negative Dialectics*, pp.281, 241.

什么是 dispositif?

吉尔·德勒兹　著
汪民安　译

福柯的哲学通常表现为对具体社会机制（dispositif）的分析，但是，什么是 dispositif? 首先，它是一个交织缠绕、线索复杂的组合体。它由线构成，每条线特性各异。社会机制中的这些线并未勾勒出或环绕着那些权利、对象、主体、语言等都是同质性的体制，而是遵循着某些方向、追溯着一些总是不平衡的平衡。这些线现在正集结起来而后它们又彼此分开。每条线都是断裂的，并服从于方向的变化，它支支叉叉般地分开，而且还是漂流式的。可见物，可被阐明的断言，被实施的力以及有立场的主体都像矢量和张量一样。这样，福柯成功地区分的三个主要方面，知识、权力和主体性决非一劳永逸的既定形态，而是一系列相互取代的可变物。正是处于一种危机中，福柯才发现了新的维度，新的线。伟大的思想家总有某种地震感，他们不是通过危机而进步，而是通过危机步履蹒跚地前行。让线移动起来这样一种想法是赫曼·麦尔维尔提出来的，这包括垂钓线，包括可能是危险的乃至致命的下垂线。福柯谈到过沉积线，也谈到过“毁坏”线和“断裂”线。将社会机制内的这些线理清，在所有情况下都像是绘制地图、测绘无名地貌。这即是他所称之的“现场工作”。人

们务必通过这些线本身来定位自己，这些线不仅仅组成社会机制，而且还从北到南、从东到西，或者对角线式的穿越这种机制，拉扯这种机制。

社会机制的前两个维度，或者说福柯首先让我们注意到的方面，是可见性的曲线和发音的曲线。这些机制像福柯所分析过的雷蒙·罗塞尔的机器一样，它们是使人们看和说的机器。可见性不能回溯至可说是偶然遭逢先前存在对象的总光源：它是由光线构成的，这些光线形成了同机制不可分离的可变形态。每个机制都有其组织光线的方式，光就以这种方式下垂、混淆和分散，将可见物和不可见物分开，并导致了为了生存而依赖它的客体，同时又让它们消失，对绘画来说是这样的，对建筑而言也是如此：同作为光学机器的"监狱体制"一样，它是用来观看的，但它又无法被看到。如果机制具有历史品质的话，这要在光的体系中发现，也要在发音体中发现，断言反过来要追溯至发音线，它们诸要素的不同位置正是通过这种发音线而分布的；而且，如果曲线本身是断言，这是因为断言是分布可见物的曲线，也是因为在某个既定时刻，一种科学，或一种文学类型，一种法律形态，一种社会运动可通过它们所产生的发音体被精确地界定。它们既非主体也非客体，而是一个体系，这个体系应从可见物的角度、从可被发音的事物的角度被界定，这个体系还要由它所暗示的漂流、变革、变迁来界定。在每一个机制中，诸线都突破了起始点，正是根据这种起始点，它们才可能被视作是美学的、科学的、政治的等等。

第三，一个社会机制由力线构成。也可以说它们在先前存在的线中从一个特殊点向另一个特殊点前行。这种前行的方式是，它们"修正"先前的曲线，它们画出切线，填满了两线之间的空间，作为一个在看和说之间的中间人而行动，作为一个不停地在词和物之间穿行的箭而行动，并发动它们之间的战争。力线在

“两点的任何关系中”都会产生，并且穿越了机制中的每一个区域。尽管是不可见的和不可言明的，它还是和其他的力线紧密地编织起来，密不可分。这些力线正是福柯充满兴趣地去追寻的，他在罗塞尔、布里希那里发现了它们的轨迹，他也在画家马格利特和雷贝罗尔那里发现了它们。这即是权力的维度，权力是第三种空间维度，这个维度内在于这种机制，也是机制的可变物。像权力一样，它是由知识形成的。

最后，福柯发现了主体化（subjectification）之线。这个新维度引起过众多误解。原因很难说清。较之别的而言，这个新维度更多的来自福柯的思想危机。似乎重绘社会机制图、为他们找到一个新方向从而避免让他们被封锁进毫无破绽的力线——这个力线会施加最终结构——对福柯来说，十分必需。莱布尼茨对这种状态，即当人们认为答案已找到之时，危机却再次使思想活跃起来这样一种状态给出一个典范描述：我们以为自己到了口岸，但我们却被重新抛入茫茫大海之中。就福柯而言，他所关心的是他所分析的社会机制不应该被一个密封线所包围，除非其他的向量可被看作是对这个密封线的穿越。或许他是在“绕开它”的意义上用“劈开线”这个词的，绕开力线发生在力自我敞开、蜿蜒徘徊、日渐模糊和潜入地底之际。或者，更恰当地说，它不是发生在力进入同另一种力的线性关系之际，而是发生在力自我返回、自我运作、自我影响之际。这种自我维度决非人们发现的现成的先前存在的一种定论。在此，再一次地，主体化之线是一个过程，一个社会机制内的主体性生产：鉴于机制允许它成型，或使它变得可能，它就务必形成。它是一个逃离线，它逃离了先前的线，也逃离了自身。自我既非知识，亦非权力，它是一个个人化过程，这个过程同群体、同民众有关，同时，它也从作为知识的建构形式的权力关系中被剪除：一种剩余价值。所有社会机制是否都包含这些，尚不能肯定。

福柯将雅典城指定为创造主体化的第一个地方，这是因为，按照福柯所给出的这个城市的原初定义，正是这个城市才创造了力线，这个力线贯穿了自由人的竞争。就这个自由人能够命令他人的线而言，有一个十分不同的线与它分叉了，这个线即是，一个命令自由人的人被看作是他自己的控制者，正是这些非强制性的自我控制规则才构成了主体化，而且这是自律的，即使是它被不断地要求激发新的权力。人们可能想知道这些主体化之线是否构成某种社会机制的极端边界线，想知道在为“断裂线”作准备的意义上，它们能否勾勒出一个机制向另一个机制的运动。主体化之线同其他线一样没有普遍的形式。福柯的研究尽管被残酷地中断了，但还是表明主体化过程可以采用同古希腊十分不同的形式：比如在现代社会中的基督教社会机制中等等。人们难道不能考虑到这样一种机制——在这种机制中，主体化不是通过贵族生活或者自由人的美学存在，而是通过“外人”的边缘化存在而产生的？这样，汉学家托基解释了被解放的奴隶是如何失去他的社会地位和发现自己的孤独、凄惨、悲悼的存在，正是通过这些他才形成新的权力和知识形式。对主体化进程的多样性进行研究似乎是福柯留给那些追随者的基本任务之一。我相信这种研究形式存在着伟大的繁殖力，涉及到私生活史的当代课题只能部分地覆盖它。主体性的创造者有时候可能是贵族，根据尼采的说法，是那些说“我们这些好人”的人，但在另一些情况下，他们也是被排斥者、坏人、恶棍、隐士、僧侣群体或异教徒：在一个活动着的机制中的全部类型的主体型式。在任何地方，都存在一些有待分类的混乱：主体性的生产逃离一个社会机制中的知识形式和权力以便被重新插入一个尚未成型的形式中。

这些机制于是就由下述因素组成的：可见性之线、发音线、力线、主体化之线、分离线、劈开线、断裂线。这些线纵横交织，彼此缠绕，一些线通过多变性、通过它们组织方式的变化，

造就或引发了另一些线。对于社会机制哲学而言，两个重要结果出现了。第一是拒斥普遍性，普遍性实际上什么也解释不了，倒是普遍性需要解释。所有的线都是变化之线，它们甚至没有一致的同等物。一、全、真理、对象、主体都不是普遍的，而是统一性、总体化、确定性、对象化、主体化的单独过程，这些过程出现在既定的机制中。每个机制都具有多样性，这种多样性的活动过程尚在形成中，它有别于其他的活动过程。正是在这个意义上，福柯的哲学可以作为实用主义、功能主义、实证主义、多元主义来谈论。或许正是理性提出了最重要的问题，因为合理化过程可以对断片、对被考虑到的所有线的区域发生作用。考虑到理性的历史本质，福柯向尼采表达了敬意。它表明了对知识中的不同理性形式进行认识论研究的重要性（科内、巴什拉尔、康圭海姆），以及对权力中的理性模式进行社会政治研究的重要性（马克斯·韦伯）。可能他为自己保留了第三条线索：他正思考的主体的“可理性性”（reasonableness）类型研究。但是，他实质上要拒绝的是将此过程同理性等同，他挑战任何在反思、交流、默契中诉诸普遍性的意图。人们或许会说，在这方面他和法兰克福学派及其后继者的关系充满着一系列的误解，对此，他并不负有责任。而且，就如他拒不承认在一个基础性主体和理性中存在着普遍性一样——这个普遍性使判断社会机制成为可能，他也不承认突变的普遍性——在这种突变中，理性一劳永逸地被逐离了和坍毁了。正如福柯对杰拉尔德·罗拉尔德所说的，在理性中没有分叉，然而理性永远在分叉。有多少根基，就有多少分支和分叉。有多少建构——这种建构紧随着机制所引发的断裂——就有多少坍毁。“理性是一个漫长的叙事，到现在它趋于终结。这样一个主张毫无意义”。从这个观点看，向福柯提出的这个问题——这个问题是如果人们不能根据普遍一致性唤起超验价值的话，那么社会机制的相对价值怎样被评估——就使我们倒退，这个问题本

身也要冒毫无意义的危险。这意味着所有的社会机制是同等有效的吗（虚无主义)? 斯宾诺莎、尼采这样的思想家首先开始表明存在模式应通过内在标准、通过它们的“可能性”内容、自由和创造性，而非对超验价值的诉求来评估，自此以来已是一段漫长的时光了。福柯甚至暗指了美学标准，这被理解为生活标准，并在所有情况下都要用内在评估来取代超验判断。当我们读福柯最后的著作时，我们竭尽所能地来理解他置于其读者面前的计划。这会是作为社会机制终极维度的存在模式的内在美学吗?

社会机制哲学的第二个后果是取向变化，这个取向使人们的兴趣远离了永恒而转向新的东西，新并不意味着时尚，相反，它意味着从社会机制中出现的可变创造性。这与 20 世纪开始被问的问题即世上新事物的生产是怎样可能的完全一致。确实，在福柯的发音理论中，他明确地抨击了作为无相关性、无旨趣的东西的陈述的原初性，他的全部思虑是“陈述的规划性”，但是，他理解的规则是抹平贯穿于单个的点或者是发音体的不同价值的曲线（根据同样的方式，他通过分布社会领域中的单独要素来界定权力关系)，当他挑战陈述的原初性时，他的意思是在两种陈述之间出现的矛盾并不能表明一个较之另一个更为新颖。考虑到一个体制能够容纳矛盾性的陈述，那么重要的就是能发音的体制本身的新。比如，人们可能会问法国大革命或布尔什维克革命的社会机制出现了哪种陈述体制：体制的新而非陈述的新才是重要的。每一个机制都应根据它的新成分，创造性成分被界定，这同时就标志着它的自我转变能力，或实际上的以利于未来机制的捣毁能力，除非它将其力量沿着更坚固、更硬朗、更牢靠的线集结。鉴于它们逃脱了权力和知识的维度，主体化之线似乎特别能够追溯创造之路。这条路不断地中断，但接着又以一种修正的方式重新启程，直至先前的机制破裂。福柯尚未出版的对多样化的基督教进程的研究在这方面打开了诸多通途。然而，认为主体性

生产仅仅是宗教领地是不对的：反宗教斗争也是创造性的，就像光体系、发音体系和控制体系穿越不同的区域一样。现代的主体化形式不再类似于古希腊，也不同于基督教。它们的光、发音和权力形式也是如此。

我们属于社会机制且活动于其中。与已消逝的机制相关的一个机制之新颖性即是我们所称之的它的现实化，我们的现实化。新即流（the current，此处还有当代之意）。流并非我们之所是，而是我们在生成过程中的所是——也即是他者，我们的他变（becoming - other）。在每一个机制中，都有必要区分我们之所是（我们已不再是什么）和我们在生成过程中的所是：历史部分和当代部分。历史是指档案，它描述了我们是什么，我们不再是什么，而当代则概述了我们还在变成什么。同样，历史和档案将我们和我们自身分开，而当代则是一个他者，我们和它保持一致。人们有时认为，福柯用规训的社会机制描绘现代社会的构图，来与统治性作为主要观点的老式社会机制作对比。然而这决非事实：福柯所描述的规训是我们渐渐放弃的历史，而我们目前的现实采用的是公开的连续的布控形式，这种方式同最近的封闭性规训十分不同。福柯同意博拉夫斯的观点，后者认为我们的未来将被控制而不是被规训。问题并非是这是否更糟。因为要问这一点就得求助于生产主体性的方式，这种方式能够抵制新的控制方式，它不同于那些以前用来抵制规训的方式。这就会意味着一种新的光，新的发音，新的权力，新的主体化形式吗？在所有机制中，我们都必须区分清最近的过去的线和不远的未来的线：那些属于档案的和属于现在的；属于历史的和属于生成过程的；属于分析的和属于诊断的。如果福柯是一个伟大的哲学家，这是因为他出于历史之外的原因而利用了历史：就像尼采所言，因为人们希望的一个时代将要来临，就反对这个时代，于是对这个时代产生影响。因为福柯所看到的今天或新出现的东西就是尼采所称之

的不合时宜、非当代性、历史分叉的生成、用其他的道路进行再分析的诊断。这并非要预言而是要关注那些敲门的无名者，再也没有比《知识考古学》的这一奠基性段落更好地表明这一点了，这一段对福柯的其他著作同样有效。

> 这样一种档案分析包括一个特殊领域，这个领域既与我们密切相关，但又不同于我们的现时，它是环绕着我们的现在的时间边界，它伸出了我们现时之外并通过现时的他者性对之进行描述，它外在我们并对我们进行界定。要描述档案就要根据最近已不再是我们自己的话语形式来设定它的可能性（和控制它的可能性）。其存在的起始点是通过断裂而设置的，这种断裂将我们同我们不再说的话分开、将我们同遗落在我们的话语实践之外的东西分开。它始自于我们的语言之外，其中心点远离我们的话语实践。在这个意义上，它作为一个诊断对我们来说是有效的。这并不是因为它可能为我们描绘一幅清晰的特征图，也不是因为它可能为我们事先勾勒我们的未来前景。但是，它剥夺了我们的整体性，解放了这种时间的同一性——正是在这种同一性中，我们愿意自我观看以便将历史的断裂连接起来。它破除了超验目的论路线，在人类学思想质疑人的存在或者他的主体性的地方，它生动地将注意力引向他者、外部，根据这种方式来理解，诊断并非通过区分特征的互动来建立我们的同一性事实。它使我们成为差异的，我们的理性是话语形式的差异，我们的历史是时间的差异，我们的自我是面具的差异。

一个机制的不同诸线分成两组：层级线或沉积线；通向今天或创造性之线。这个方法的最后结果涉及到福柯的全部著作，在他的大多数著作中，他都用极具新意的历史方法详细描述了一个

具体档案，他讨论了 17 世纪的总医院，18 世纪的临床医学，19 世纪的监狱，古希腊的主体性和基督教。但是，这只是他任务的一半。因为他对严谨性的在意，因为他不愿把事物混淆一团的欲望，因为他对读者的信心，他并未阐明他的另一半任务。他只是在访谈中明确地对此作了阐述，这些访谈同他的主要著作的写作是同时期的。今天，有关疯癫、监狱、性，还能说些什么？哪一种主体化模式——既非古希腊的亦非基督教的——似乎能在今天出现？这最后一个问题显然直至最后一直盘旋在福柯的心头（我们既非古希腊人亦非基督徒）。直至生命终点，福柯在法国或国外的访谈还附有大量重要的东西。这并非因为他对访谈有兴趣，而是因为在访谈中他能追溯通往现在的这些线，这些线同他在主要著作中所集结起来的线有不同的表现方式。这些访谈是诊断性的，这同尼采的情境十分相似。如果人们不在遗著——遗著同尼采的所有著作都是同时期的——的语境中来看待尼采的著作的话，那它们就很难被理解。福柯全集，正如德费尔和埃瓦尔德所设想的那样，不能将给我们所有人打上深深烙印的书籍和引导我们走向未来、走向生成的访谈，也即是地层和今天，截然分开。

福柯、谱系学、伦理学

阿诺德·戴维森　著
迟庆立　译

在福柯的研究中，分析的三个主要领域被结合成了一个整体：一种对知识的各种体系、对权力的各种形式和对自我与其自身关系的分析。在这三个领域的每一个领域中，福柯采取的都是极具针对性的分析方法，他分别称之为考古学、谱系学和伦理学。考古学和谱系学是福柯所谓的方法论中最有名的两个词。要想对福柯如何理解这两个术语有个大致印象，回忆一下他在《真理与权力》的结尾处所提的几点看法是最好不过的方法了。这篇访谈作于70年代末。在其中他谈到："'真理'是指一整套有关话语的生产、规律、分布、流通和作用的有规则的程序。……'真理'以一种循环关系与生产并支持它的权力制度相联系，与由它引发并使它得以扩展的权力效能相联系。这就是真理'制度'。"[①]鉴于福柯最好的译者通常就是他自己，所以我认为福柯在此所述的第一点提法实际上就是他对考古学方法的简要回顾，而第二点提法则是对谱系学方法同样概括的解释。我们先来分析他的考古学方法。如果考古学的作用前提是真理应被理解为一整套有关话语的生产、规律、分布、流通的有规则的程序，那就难怪福柯一定要完成一部确定真理地位的话语的历史，一部论述这

些有规则的程序的历史。要写成这样一部历史，首先必须把某些推论性实践，即话语生产的实践，分离出来。这些话语生产实践的特点是“它设定了客体的场的界限，定义了对知识的代理人的合理看法，制定了构建概念和理论的规范。因此，每一次推论性实践都是一次标示其排除项及选择项的种种规定的展示”。[②]

《事物的秩序》英文版的前言中明确指出，福柯的目标是要从推论性实践的考古学角度写就关于不成熟的科学（伊安·哈金）的历史。[③]这些学科门类，用福柯的话来讲，“被认定是与经验的思想纠缠过于紧密，受偶然的反复无常性或意象的影响过大，受老传统和外部事件的影响过大，因为大家觉得这些学科的历史就是无序的。”[④]福柯提出了他的假说。尽管他的这种提法现在听来可能很普通，但在当时已是很大胆甚至可以说是激进的了。他写道：这种经验的知识拥有定义严密的规则；这种知识的历史展示出了使不同种类话语成为可能的规定的种种体系以及它们的转换。但是，这些规则绝不是由推论性实践的参与者指定的；他们意识不到这些规则的存在，但这些规则构成了曾被福柯称之为“知识的积极无意识”[⑤]的东西。如果这些规则既是自主的，又是匿名的，如果这些规则是那些使个体有可能在有权要求的时候做出要求的规则，那么关于这些规则和这种知识的历史就不会同我们所熟知的那种历史相像。譬如说，它不会用一系列的规定来限制单个的作品或作家，它不会满足于我们认为是一门科学或一门学科的普通限定。相反，它会将话语和时间强行重组成“一个崭新的，偶尔会出乎人们意外的统一体。”[⑥]因此在《事物的秩序》中，福柯想阐述的是在表面上互无关联的自然史、经济学和语法各学科之间存在着共同的构成规则；这些构成规则，在古典时期有时也称之为“知识型”，同它们之前的和之后构成规则都截然不同。

考古学的概念定义如此，历史分析的对象便不再能保持理论

上无可质疑的地位。关注于已给定的，得到普遍认可的“事实”或具体的事件，以确定这些事实或事件间的因果关系、对立关系或表达关系为任务的那种历史，正是福柯的研究的对立面。要解释或理解的事件系列不再能被当作是给定的，福柯的意图也不再只是了解系列中的每一个给定元素在哪一点上与其他的元素对应起来。如他在《知识考古学》中写道，“现在的问题是要建立系列”⑦——确定每一个系列的组成成分，揭示它的起点和终点，找出它的规律，以及描述不同系列间的关系。在这一点上，福柯的研究同编年史派的历史学家相同，但他从构成规则及话语生产的角度，对系列构成所持的整体观点，使他的分析具有了独到之处。

在福柯那些完善拟订出他的考古学方法的著作中，他的意图完全是描述性的。他的任务不是要给他所描写的变化提供解释，而是要让人们从一个改变了何为合理解释或相关解释的角度去看待不成熟的科学的历史。福柯的描述性努力是这项解释性工作的必要条件，因为需要解释的东西靠一个人描述的细节来决定。如果一个人接受了福柯在《事物的秩序》中对不同的知识型的描述，那么对需要解释的同样的“对象”，他寻找的解释就会迥异于其他描述所要求的解释。那种认为福柯的书对理解引发科学上具体变革的原因毫无帮助，甚至还会是一种障碍的反对意见时有出现，但这种观点实际上根本没有理解问题的关键，难怪福柯只对其敷衍作答。

正因为福柯想要从考古学的角度描述推论性实践，所以非连续性的主题才会在他的一些主要著作中如此突出。知识体系间的非连续性的揭示不是他方法的假设，而是他方法的结果。如果一个人从陈述构成和生产的匿名规则这一视角出发，去描述知识学科的历史轨迹，那么从其他视角看去连续的地方，从这个视角看去可能根本是非连续的。考古学的方法使阶段的划分问题和领域

的统一性问题发生了彻底改变。不过，考古学的方法也使新连续体的发现有了可能。这些新连续体因为表面上显现的非连续性而被忽视。考古学并没有做出在知识的历史中非连续性支配连续性的假定，但却使这样一种结果几成必然，即从分析的这一层次出发，原本人们认为是自然集合的东西实际上非常不自然。

谱系学作为福柯方法论的一个方面，最显见于福柯后期的作品中。它比考古学覆盖的范围要广。它的关注中心在于真理诸体系与权力诸形式之间的相互关系，研究从真理生产的“政治体制”着手。因循尼采，福柯对谱系学的研究使他关注对事实有明确主张的起源，尤其是对人文学科的宣称、概念、真理有明确主张的起源。不过，谱系学的独特指出不在于它对起源的兴趣，而在于它的兴趣所表现的形式，在于它为分析而隔离出来的起源的类型。谱系学不靠起源，也不靠寻求某种在历史中发展起来的“固定的形式”去把握事物的本质。谱系学揭示的秘密是根本没有本质或初始的同一体可发现。谱系学把目光投向起点时，寻找的是意外事件、偶然、激情、微不足道的邪恶、意外、狂热的煽动、不稳定的胜利和权力。正如福柯在一篇评论尼采的文章，同时也是可借以理解福柯思想的一篇重要文章中所述，“历史的开端是卑微的，不是如鸽子脚步般谦逊或谨慎意义上的谦卑，而是嘲笑的、讽刺的、足以瓦解一切自命不凡的卑微。”⑧人们马上联想到《规训与惩罚》中一段含义特别的文字。福柯是在探讨生产驯服且训练有素的肉体的“正确训练”的新手段时写下这段文字的：

这些有关记录、登记、建立档案、分类制表的琐碎技术对于我们来说已是司空见惯的了，但在当时关于个人的科学的认识“解冻”中具有决定性的意义。人们提出“一种研究个人的科学能够合理而合法地成立吗?”这样一个亚里士多

德式的问题无疑是有道理的。重大的问题或许需要有重大的解决方法。但还有被称为“临床”科学的事物在18世纪末出现这样的小历史问题，有关个人（而不再是物种）进入知识领域的问题；个别描述、交叉检查、既往病历、“档案”进入科学话语一般运作的问题。对于这个简单的事实问题，人们无疑只能给出一个不那么“高雅”的回答：人们应该探究这些书写和登记的程序，人们应该探究检查的机制，探究规训机制与一种新的支配肉体的权力的构成。关于人的科学就是这样诞生的吗？这一点也许可以在这些“不登大雅之堂”的档案中得到解答。对肉体、姿势和行为进行强制的现代方式就源出于此。[9]

这段文字是福柯非凡才能的一个很好展现：接手一个标准的哲学问题——研究个人的科学何以可能存在？——观察该问题卑微的、谱系的起点——书写和登记的程序、检查的机制、应用于姿势和行为的纪律的技术——结果，彻底改变了人们对这一问题可能的着手点。这是尼采肯定会喜欢的那种卑微。谱系学不是要树立闪亮的认识论基石。任何福柯的读者都知道，谱系学展示的反而是我们认为合理的事物的起源、真理的载体根植于支配、统治、力与力的关系中——一句话，根植于权力中。

将“任何被认为是人所具有的不朽的东西”均置于一个发展的过程中，[10]这是谱系学与考古学的交汇点。它动摇了人们认为静止的东西，扰乱了人们认为统一的碎片，同时展示了被当作同质的异质性：“我们相信情感是不变的，但是任何一种感情，尤其是最高尚和最无私的感情，都是有由来的……‘有效的’历史区别于传统的历史之处就在于它没有常量。人的一切——甚至他的肉体——都不足以稳定到可作为自我认识或者了解他人的基础。”[11]同权力的新配置相关联的构成的新规则排斥了“重新发现

我们自己”的探求。[12]正是诸如此类的程序促进了福柯所研究的疯癫史的特殊类型、生命、肉体和性意识的形成。只需将福柯对肉体的经历所做的论述同其他论述肉体经历的尝试加以对比，就可看出福柯方法论的背景是怎样特出的有利。

专注于谱系学给福柯带来的最重要的影响应该是他不得不对权力研究中一些一般规则清楚地进行描述，提供与其说是权力的新理论不如说是研究现代社会权力诸问题的新方法。《规训与惩罚》及1976年所做的两篇访谈对这些规则中最重要的一些特别做了阐述：（1）不要只将权力当作压制或禁制的一种形式来研究，要看它的积极后果，看它生产了什么；（2）分析权力及其技术要从它们各自独特性的角度进行，不要将其降格为法律和社会结构的产物。同第二点一道被提出的一个主张是应对权力做一种上行性分析，“也就是说，从无限小的机制开始，这些机制都有自己的历史，自己的轨道，自己的技术和战术，然后看这些权力的机制曾经怎样并且将继续怎样被一个更普遍的机制所投入、殖民化、利用、卷入、改变、转移、扩展，等等。”[13]换句话说，就是书写一部权力的微观物理学。这就会使我们在看待权力时不将其视为一个集团对另一个集团，或一个阶层对另一个阶层的同质的支配，而将其视为一个网状的、互相交通的组织；最后一点，分析权力不应在“有意识的意图或决定”的层次上进行。不要问有些人渴望的是什么，为什么他们渴望支配，而应该问“在不断开展的压制活动中，在征服我们的身体，我们的姿势，规定我们的行为等连续不断的过程中，事情的发展是怎样的”，[14]探究那些将我们构成为臣民的过程。这些指导权力研究的法则既是福柯对权力的司法概念的明确批判，也是他对权力的马克思主义概念的明确批判。根据福柯的理论，无论是讲统治权及其臣民的司法模式这种通过个人行使起权利来限定统治权力的个人模式，还是讲基础和上层建筑及由之产生的经济基础首要性的马克思主义模

式，对权力在现代社会中如何运作的概念化都不充分。这两种模式都嵌入了为权力研究设定的指令，这些指令或遗漏或掩盖权力在进行中的臣民化这一层次上的运作。谱系学不仅将真理诸体系与权力诸体系联系了起来，而且展示了如何以一种能给社会关系的调查增加一个新维度的方式对权力的形式这一概念本身加以概念化。

例如，在分析“性意识”时，考古学会努力揭示19世纪中叶话语生产规则中的一个突变是怎样第一次使对性意识的言说，而不仅仅是对性的言说，成为可能。就是这些规则准许了有关性意识方面疾病的新话题出现，使医生能够将这些疾病作为明确的病态集合隔离出来，同时使一种前所未有的谈论性反常的话语得以产生。福柯主张：“‘性意识’是权力的积极产物，而不是权力极力压制的对象。”[15]谱系学就是沿着这一思路发展的。譬如，它坚持儿童性意识不是一个等待压制的自然现象，它反而是被监视和检查的技术刺激出来的。这些技术包括为父母准备的医疗指导上提出的帮助意见，教他们如何通过子女的床单检查孩子是否有单独的夜间行为。[16]

考古学试图将话语实践的层次单列出来，制定针对这些实践的生产法则和转换法则。而谱系学则将重心置于与推论性实践相关联的权力的力量及关系上，它不强求将话语生产的规则同权力关系的规则分离开来。但是谱系学并不因为其拓宽了分析的范围便能取代考古学的地位。这个问题，如福柯在他晚期的作品中所述，属于轴线不同的问题。这些轴线的“对于不同的实践形式而言，其相对重要性并不总是相同的。”[17]分析所依据的这些轴线不是对立的，而是互补的。譬如，对权力形式的分析无论做得多么细致，都无法解释18、19世纪医学话语生产的规则。这些规则中的许多部分及其转换，只有在我们立足于医学知识发展的内部时，才变得可理解。即使推论性实践的层次必须被引入与权力的

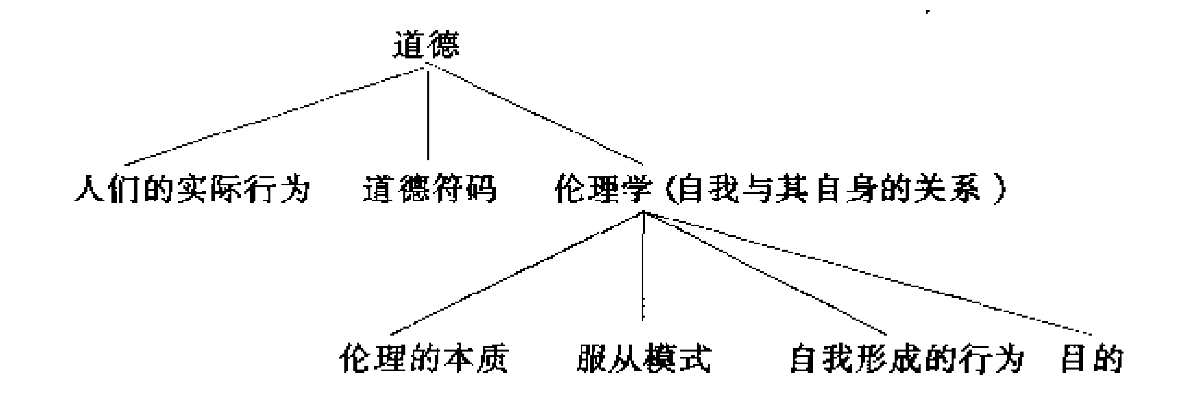
技术和力量的错综关系之中，它也仍须保持其理论上的独立性。福柯不否认“科学知识自带着外部裁决所无法解释的规则——作为推论性实践的自己的结构。”[18]这句话出自他《性史》第二卷的前言中。考古学并不像某些评论者所说的那样，受制于其方法论上固有的什么缺陷，它其实是处于一个更大的框架中。它的重要性在一个更大的框架中看似发生了变化也是很自然的。不过，如果认为福柯抛弃了他的考古学的方法，那就错了。从认识论的角度看，他没有放弃他的考古学方法确是件好事，因为考古学层是分析的一个不可或缺的独特层面，放弃这一层面无疑会导致扭曲。

伦理学被福柯称为他分析的第三个轴线。伦理学这一概念在《性史》第二卷、第三卷、福柯去世时尚未发表的第四卷以及发表于《福柯读本》的《伦理学谱系学》中均有详述。在福柯的作品中，伦理学指关于自我与其自身的关系的研究（rapport á soi）。福柯对伦理学的这种理解，许多英美哲学家都会认为其所带的个人特征过强了。但我相信，福柯清楚他对伦理学的概念化与其他哲学家的不同在何处。而他的目的就是分离出分析的一个独特岩层，一个典型是被别人忽视了的岩层。这一意图在他以前的作品中也有体现。福柯将伦理学列为道德研究的一个部分。除伦理以外，道德还包括人们的实际行为，也就是他们与道德相关的举动，以及加诸他们身上的道德符码。借助道德符码，福柯理解了譬如决定哪些行为属被严禁、被允许或被要求的那些法则，理解了符码为不同的可能行为指定不同的积极价值和消极价值的一面。对人们实际的道德行为进行研究是道德社会学的一个常规领域，而道德哲学家也无一例外地埋头于精心制定一套合理的道德符码并为其结构辩护。福柯想做的是将研究的中心转移至“个人应以何种形式将其自身建构为自身行为的道德主体”，[19]与此同时，既不否定道德符码的重要性也不否定人们实际行为的重要性。

被福柯称为伦理学的自我同自身的关系包括四个方面。第一方面，伦理学的实质，即我们自己或我们行为中被当作是伦理判断的相关领域的那一部分。伦理判断是否应应用于情感、意图或欲望呢？我们的哪一部分应被当作伦理学的实质或物质呢？福柯认为，希腊—罗马伦理学的实质同基督教和现代范畴的伦理学实质极不相同。这些不同之处是《性史》第二卷的一个主要论题。我们的伦理实质将决定在建构道德符码时应将自己哪一部分考虑在内。服从的模式是伦理学的第二个主要方面。这一方面涉及到“人们被邀请或被煽动去认识自己道德上的义务的方式”。[20]我们也许将道德义务认为是神圣的戒律所揭示的，也可能认为它是理性的要求，或来自于习俗惯例，或是，套用福柯一个极有趣的例子，认为它是脱胎于“给你的存在以最美的形式”[21]这样一种企图。福柯想揭示的是不同的人及不同的历史阶段可能以不同的方式服从于同样的法则。所以，举例来讲，忠诚于配偶可以被认为是理性的要求，抑或是某种存在美学的结果。服从的模式提供了道德符码与自我之间的连接，决定这一符码如何控制我们自身。

伦理学的第三个方面涉及到我们改变或规划自己以成为伦理主体的手段，涉及到我们自我形成的行为（practique de soi）或广义的“禁欲主义”。例如，在基督教中，自检以一种自我解释的形式存在，它产生出一整套技术。这些技术有助于将我们变为能按伦理行事的存在。修道者手册是自形成的行为的一个绝佳源泉，许多19、20世纪的自助书籍则与之一脉相传。被福柯称为对自我的加利福尼亚式狂热便几乎是以其对技术的制定来定义的。这些技术使人能释放真正的自我，而这一点，至少在加利福尼亚是使人能按伦理行事的必须一步。伦理学的最后一个方面称为目的，是我们在按道德规范行事时渴望成为的那种存在。我们是否应该成为“纯粹的，或不朽的，或自由的，或成为我们自己的主宰……？”[22]应以何种目标指引我们自我形成的行为？福柯对

于道德的理解如下简图所示：



尽管福柯确信伦理学的这四个方面之间互有关联，但他也同时认为它们之间存在着某种彼此独立性。当伦理的目的随基督教的产生及稳固发生变化时，当目标变为纯洁性和不朽时，伦理的其他方面也在发生着变化。但在服从模式已逐步发生改变的情况下，道德的内容却仍保持不变的这种情形也是有可能的，希腊文化便是一个例证。福柯《性史》的第二卷、第三卷可以解读为对希腊和罗马社会中伦理学四方面之间的关系，其中依赖关系与独立性类型所做的研究。

福柯最初宣布的写作计划为一部六卷本，集中探讨 18、19 世纪，包含有关妇女、儿童、性反常者的章节，但他发表的第三卷和即将发表的第四卷却明显偏离了原计划，最显著之处就在于以对古代世界浩繁的描述取代了原定部分。福柯对这种替代的一个解释是源于生物学、医学与精神病学的知识体系与源于教育与法律的权力的规范体系对性行为的处罚，这二者对性经验的决定是在其他场所进行的。这种与环境的关联——

> 使得人们难以辨别作为这种经验构成的具体因素的与自我关系的形式和结果。我不得不将研究的时期不断向前延伸，结果使我离自己最初制定的按时间顺序进行的大纲愈来愈远，

> 这样做既是为了使自己了解科学知识的影响和规范性体系的复杂性都较小的时期，也是为了最终找到不同于作为性经验标示形式的与自我的关系的形式。这也是为什么我逐步将研究的重点最终放在了本来只是要当作出发点或历史背景的地方。[23]

这是福柯的研究焦点越来越广阔的又一例证。伦理学既没有取代了谱系学和考古学，也没有与它们脱离，但伦理学确实改变了这两种学科最终的方法论含义。为了展示伦理学可以如何进行，为了使伦理学研究与权力的谱系学研究和知识的考古学研究尽可能明确地区分开来，福柯将视线推前了两千年。想研究现代性意识就不能不将研究的所有三个轴线——自我、权力和知识——结合起来，而所需的篇幅也远非福柯原计划的六卷所能容纳。

从福柯最后的研究中能得出的格外重要的一点是，即使在所检视的道德符码变动极小甚至无变动的情况下，伦理学的研究都可以取得成果。福柯坚信，而且许多传统的历史学家也持相同的观点：希腊的道德符码同基督教的道德符码之间不存在大的断裂。许多更为重要的禁制也相同，即使在有重大变动之处，论题也仍保持大体相同。我记得一位著名的神学教授做过一个讲座。这位教授在论述完基督教的道德符码与它之前的异教徒的道德符码相比并无特别的创新之处这一观点后，留给人一种似乎对早期基督教伦理学的历史再无话可说的感觉。福柯对伦理学的概念化为我们揭示出基督教伦理学产生后引起的价值重新评估应定位于何处。不仅如此，通过将个人与自我的关系作为伦理学的一个单独因素隔离出来，他为我们开辟了一个分析的新领域。对这一领域的研究不论是在道德符码相对稳定的情况下，还是在其变动剧烈的情况下，都可以取得成效。

福柯的研究焦点使他能提出一些极佳的设想，这些设想值得用整本书去加以论述。正因为如此，福柯以行为、快感和欲望作为性活动的三个支柱，提出了下列概述。首先是希腊式的“公式”，其中“强调的是行为、快感和欲望是次要的”；在中国式“公式”中，“行为被搁置在一旁，因为如果你想得到最长的持续时间和最强烈的快感，就必须要节制行为”；基督教的“公式”是“给欲望加一个重读音符，再努力消除它。行为必须变成某种中性的东西；只有为生育子女或履行婚姻义务，才可以有性行为。快感不论是从实践上还是从理论上都是被排斥的……欲望被实践地排斥——你不得不排斥自己的欲望——但在理论上它非常重要”。

至于现代公式，福柯认为是“欲望在理论上得到强调，在实践上得到接受，因为你不得不解放自己的欲望。行为不是非常重要。至于快感，没人知道那是什么东西!”[29]这无疑将成为今后有关伦理学本质的比较研究的序言，它得以阐述，是以一个全新的方式思考伦理学的结果。

绝大多数当代英美道德哲学家都封闭地将目光集中在道德符码的层次上。几乎所有个人同自我的关系都被认为与伦理无关。即使个人同自我的关系浮现于这些讨论的表面，也往往是关于是否对自我负有责任这一问题的。既然伦理被认为是道德符码的规划和正当化，那么个人同自我的关系惟一可居之处便已为使该符码完善的意愿，希望了解对自我负有何种责任（如果有的话）的意愿所决定。从福柯的视角来看，那些坚信我们对自己负有责任的作家，即康德的继承者，和那些坚信我们不负有这样的责任的作家，即叔本华的继承者之间，没有什么哲学上的差异。两类哲学家都忽视了伦理学领域自身这种要独立与道德符之外考虑的自我与自身的关系。不仅如此，那些确实相信我们对自我负有责任的哲学家所做的讨论也向来在讨论道德的论文中占不了几页，因

为大家一致认为，我们对他人所负的责任较之我们对自己所负的，无论在数目上，复杂性上甚至是在利益上都大得多。

阿兰·唐纳根所著的《道德原理》是当代一部将个人同自我的关系确实列入了讨论范围的重要作品，书中给出了一张非常传统的禁制名单，包括自杀、自残和损害自己的健康，与此同时，陈述了个人有采纳能发展自身脑力及体力的一套有条理的生命计划的责任。唐纳根想确定这些责任到底有多严密；在允许例外的情况下，这些例外又会采用何种形式。换句话说，他想确定与对自我所负的责任相关的道德符码的结构。但是他的讨论却以下面这一断言开篇："我们会看到，人类彼此间能发生的关系比他们与其自身的关系要复杂得多。"[25]有了福柯，这一断言就变得相当不可信了。即使我们对别人负有的"责任"比我们对自身负有的责任复杂得多，我们同自身的关系的复杂性也足以达到穷我们所想，甚至让我们恐惧的程度。通过展示如何将我们同自身的关系标入伦理可理解性的坐标系，福柯帮我们阐明了这些关系实际蕴涵的复杂性。除非道德哲学家们在他们关于道德符码的讨论中增补福柯所述意义上的伦理，否则，对那些认为我们的论文日渐陷于一种本可避免的贫乏之中的谴责，我们终将无言以对。

注释：

① Paul Rainbow (ed.), *The Foucault Reader* (New York: Pantheon, 1984), p.74.

② M. Foucault, 'History of Systems of Thought' in *Language*, *Counter - Memory*, *practice* (Ithaca: Cornell University Press, 1977), p. 199.

③ 'Michel Foucault's Immature Science', Noûs, vol. 13 (1979). 也可见本集中 Hacking's 'The Archaeology of Foucault'。

④ Foucault, *The Order of Things* (New York: Random House, 1970), p. ix.

⑤ *The Order of Things*, p. xi.

⑥ '*History of Systems of Thought*', p. 200.

⑦ Foucault, *The Archaeology of Knowledge* (New York: Pantheon, 1972), p.7.

⑧ P. Rabinow (ed.), *the Foucault reader*, p. 79.

⑨ 同上，pp.202 – 303。

⑩ 同上，p. 87。

⑪ 同上，pp.87 – 88。

⑫ 同上，p.88。

⑬ Foucault, 'Two lectures' in *Power/Knowledge* (New York: Pantheon, 1980), p. 99.

⑭ 同上，p. 97。

⑮ P. Rabinow (ed.), *The Foucault Reader*, p, 62.

⑯ 我在 *Sex and the emergence of sexuality* 一文中对性意识考古学中的一些问题进行了探讨。该文发表于 Raritan。

⑰ P. Rabinow (ed.), *The Foucault Reader*, p. 337.

⑱ 同上，p. 337。

⑲ 同上，p. 352。

⑳ 同上，p. 353。

㉑ 同上，p. 353。

㉒ 同上，p. 355。

㉓ 同上，p. 339。

㉔ 同上，p. 359。

㉕ Alan Donagan, *The Theory of Morality* (university of Chicago press, 1977), p. 76.

福柯的审美决定论[1]

理查德·沃林 著
麦永雄 译

近两个世纪以来，审美论和决定论[2]在反启蒙思潮中一直颇为引人注目。唯美主义提倡是艺术而不是科学与道德在生活中独居首要地位。虽然唯美主义一词最早出现于19世纪中叶（它与拉斐尔前派有关，拉斐尔前派拒斥所有与艺术无关的事物，对绝对纯粹的艺术领域加以强调——这种理论形式直接导致了相应的"为艺术而艺术"的信条的产生），但是唯美主义的世界观却可说源生于浪漫主义时代，即史莱格尔和诺瓦利斯时代。在那个时代，艺术是作为一种使内心世界获得拯救的世俗媒介而得到颂扬的。[3]通常唯美主义不仅标举着审美领域纯粹而神圣不可侵犯的特性，与其他实践领域（如"为艺术而艺术"和现代派文学）相互映照，而且它同时还意味着美学要努力超越其他价值范畴［如尼采的"伦理观"和伯格（Bürger）所说的"历史"先锋派］[4]的企图。后面这层意义或许可以称之为"泛唯美主义"，它与福柯的著作有着极为密切的关联。

"决定论"这一术语最早出现于卡尔·施密特（Carl Schmitt）1928年出版的著作《独裁》（*Die Diktatur*）之中。然而，决定论作为一种理论学说，实际上蕴涵着自诡辩学派以降所有左道旁门

的伦理学和政治学理论。诡辩论者巧舌如簧，善于颠倒黑白。或许其最著名的理论公式或首要原则，就是霍布斯的格言“是权力而非真理制定规则”。决定论在其政治形式中，类同于有效地统御任何正式事项的规则。这些规则决定了什么是“正确”的。以此而论，决定论可视为由马基雅维里所肇始的反古典政治理论发展史上的顶峰。马基雅维里拒斥“应该”而倡导实用主义的语境决定论。他本人关于政治权宜之术的信条，在下面这句话中得到了集中而露骨的表述：“迄今我们如何生存的问题，迥异于我们应该如何生存的问题，人们为了应尽之务而抛弃自己的既得利益，这很容易招致他自己的毁灭而不利于自我保护。一个人要想事事行善，必然会在居心叵测的众多坏人的环伺中遭受不幸。”[5]尽管帕莱斯纳（Plessner）认为决定论是“通向独裁之路”的一种特殊的德国现象，[6]但实际上这种决定论心态的历史之根埋藏得更深。

福柯的话语是汪洋恣肆的。他的文笔展示出的不是笛卡尔式的精确，而是伟大的法兰西文学传统的流畅性。其话语的力量毋庸置疑。但人们也很容易由此去强调福柯介入伦理学和政治学的独特性，而忽视了他所立足的历史传统。“唯美主义”和“决定论”是阐明福柯思想成就的主旨所在，因此这两个术语与“西方传统”相对应的历史意义及其基本内涵亟待加以探究，以使福柯睿智的思想得到鉴赏。

福柯不愿多谈他所受到的主流思想的影响。惟有在他所谓的“最后访谈”（Final Interview）之际，这种沉默才被打破，他说：“说到底，对我来说有三种哲学家：我弄不懂的哲学家；我懂得并加以谈论的哲学家；我懂得却不谈论的哲学家。”[7]在谈到他自己的生平思想时福柯说：“对海德格尔的阅读决定了我全部的哲学思想的发展。不过我也知道，尼采要比他重要。我对海德格尔的理解还不够：我几乎弄不懂《存在与时间》……我从来就没有

论述过海德格尔，只写过少量关于尼采的文章；尽管如此，我读得最多的仍是这两位作家。"[8]在后来谈及他的著作可能被人误解的问题时，福柯突如其来地冒出一句话："我其实就是尼采。"这些袒露内心的自供状，提示了尼采和海德格尔就是福柯著作中的审美论/决定论倾向的根源。

显然，尼采为所有后继的审美论与决定论的倾向奠定了理论基础。因此，尼采可说是反启蒙情绪之源——这种反启蒙情绪曾经在形形色色的历史伪装下席卷了欧洲的文化生活：从《生命哲学》，生机论（vitalism）、存在主义，直至当代后结构主义话语。[9]尼采的唯美倾向从《悲剧的诞生》（1872）到《权力意志》的注解和手稿中都可以得到确证。

尼采给唯美主义带来了独特的历史性转型，在这方面需要作一个重要的说明。尼采这一脉的唯美主义有着某种迥异于在通常的意义上使用这一术语的意味，也就是说，唯美主义通常是与"为艺术而艺术"的运动相联系的。在这种情况下，艺术创作被视为一种高于现实的形式，因为事实上艺术领域存在于一个广袤无垠的、乌托邦式的空间中，远离索然寡味的物质现实。由于审美领域具有与经验世界受到污染的领域相分离的特性，因此它享有"更高的尊崇"。

相反，尼采却拥有一颗殊为不同的心灵——他从未停止过哀悼"为艺术而艺术"的唯美主义的软弱无力与优柔寡断。[10]"为艺术而艺术"的唯美主义将艺术视为与现实相互剥离的世界，尼采无情地剥去了这种观念的萎靡不振的、超然的外衣。在他看来，艺术就是惟一的现实。在某种意义上，这只不过是尼采认识论信仰所导致的结论。尼采认为在现象与现实之间并无对立关系，恰恰相反，现象无所不在——因此，艺术态度的范式形态也无所不在，其自然的媒介就是现象界。尼采的唯美主义将审美态度置于生活的各个领域之上，并以这种眼光审视幻象的重要性，

而幻象据称是包含客观真理在内的。尼采因此决不餍足于作为超验、超凡的精神活动的唯美主义。相反，他认为必须对显现在艺术领域的美所予以的关注加以普泛化，使之渗透于生活。尼采不同于那些浪漫派和为艺术而艺术运动的信徒，他以大不敬的态度对待各种生活领域既有的历史与传统的边界，藐视人类认识的不同领域（如科学、道德与艺术）中壁垒分明的“内部逻辑”。相反，在尼采眼中，人类所置身的是一个我们可称之为“泛唯美主义”的世界。

按照美学的本义和尼采对美学与社会历史领域关系的理解，尼采把为艺术而艺术运动的消极被动的唯美主义转换成为一种积极主动的审美论：人们所持的对世界的审美态度必须超越美学领域本身的疆界，不断地追求对意识世界的统治。尼采认为，审美自由之杯已经破碎，其内容四溅，渗入了生活——尼采的这种看法，随着“艺术与生活实践领域重新融为一体”（伯格）的历程，已经成为20世纪先锋派的标帜。由于资产阶级唯美主义的历史性的盲目自满，先锋派也同样如此，这种唯美主义无意之中已变成了娱乐。

尼采的伦理学宣称其自身是超越传统道德“善与恶”的分野的。在这种伦理学中，一种行为无须考虑其自身的具体内容，就可以因为它背后纯粹意志的力量而注定拥有了价值。由于行为的因果关系无需考虑，因此可以从纯粹的形式维度来审视这种意志。不过，与康德式道德的形式主义不同，尼采的伦理学绝无某种普遍性的基础。相反，它们是毫不掩饰的精英式的，是独立特行的。正因为如此，尼采世界观的孪生成分——审美论与决定论——是同心协力的。由于从审美维度来审视行为，因此行为的特点就得到了强调，它们可以是冠冕堂皇的，激情迸发的，抑或是戏剧性的。行为是依照一种戏剧艺术模式而定型的，其独特的价值在于它是一种表演姿态。但是，惟有放纵无羁的人才能够拥有

必要的意志力量，以崇高而睥睨一切的行为践踏传统。尼采伦理学上的决疑论[11]因此变成了一种赤裸裸的精英主义。总之，其他人物在一出个性鲜明、场景华美的戏剧中地位低下，不过是些工具而已。一旦逾越伦理学规范的基础而去揄扬一种将意志的纯粹力量加以实体化的做法，人们就只能依靠某种“可能行事正确”的伦理实体的决定论了。

海德格尔关于实践理性问题的理论构想，在理解福柯方面具有同等的重要性——海德格尔的构想显然受到了尼采的启迪。[12]海德格尔伦理学的主要范畴是决定性（Entschlossenheit），这并不令人感到意外。在海德格尔大胆无忌的特殊恩宠论[13]、精英主义的解释中——他对国家社会主义意识形态的倾慕无论多么短暂，都应该从这个角度来理解——“他们”（芸芸众生）居住在一个“闲聊”、“好奇”、“暧昧”的凡界，真实的个体则被一条无涯无际的鸿沟与芸芸众生的虚妄分隔开来。正如人们在20世纪初的德国生命哲学中常见到的那样，人类世界原先就被分成了“领导者”和“被领导者”。真实的个体（尼采的“超人”的直接变体）听候着远离日常生活的召唤，而此在则以一种“直接”和怠惰的形式存在于日常生活中，趋向于真实性（存在最可能拥有的东西）的实现。[14]

正如海德格尔所解释的那样，“在‘决定性’中，我们现在抵达了此在的真理。此在是最基本的东西，因为它是真实的”。[15]这是一个最主要的特征，它将承蒙上帝所选中的特殊阶层与庸庸碌碌的“他们”区分了开来。因此它成为了海德格尔关于领袖学说的基本因素，并恰好与das Führerprinzip（领导权）的流行观念极为相似。海德格尔无意于使真实个体的优越性成为种族或种族特点的基础。尽管如此，通过审视将真实性与作为在世界中的存在的结构性恒态的“他们”分开的鸿沟，他富于欺骗性地循着简单的二元对立的思路将人类的差异加以具体化，从而压抑了人类

种类的多元性。对海德格尔来说，两个极端之间并无重叠交叉的可能性。他没有下面这种中介的概念：通过这种中介，日常生活中的此在可以提升到一个更高的层面，恰如在黑格尔的体系中那样；为了超越其贫弱的直接性，这种中介勾勒出一条路径，让常识通行。在海德格尔那里，人们被遗留在一系列的极端之中，只有“互作用”在领导者与被领导者之间体现出一种独裁式的联系。在这种独裁式的联系中，海德格尔的理论框架本身最终也没有引人注目的建树。在他刻板的思路中，海德格尔权力主义的个性使他无法容忍意义含混的事物。

如同在所有关于伦理学的决定论研究方法的个案中那样，海德格尔的决定性毫无物质的内容。在原则上，这种“决定性”可以用于任何目的。由于无私的情感在消除差别的过程中是“他们”战胜集体性的平庸的主要因素，因此海德格尔的决定性显然是在为特殊恩宠论的目的服务。在本质上，他所有关于“焦虑”(Fürsorge) 的谈论都是矫饰的。总之，海德格尔的决定性是与荣格（Jürger）、施密特公开宣称的法西斯信条同盟的。[16]不能用理性来裁决订立规范的问题——这种信念使所有这些伦理学学说联为一体。由于它们与实践问题并无真实的联系，因而完全可以脱离理性来加以讨论。鉴于对决定性加以规范的基础只能是随心所欲的，所以重要的是人们可以直接进行决定。[17]

对海德格尔的存在主义来说，这种信条导致了特殊的结果。早期的海德格尔强调存在（Being）的优先性以及人性对它的依赖。在这一方面，海德格尔回到了经典性的自然律的传统。在此传统中，道义理论（theories of moral obligation）是建立在超越人类主体力量原则的基础上的。归根结底，这类理论“植根于存在之中”，因此也是最终建立在无可置疑的和教条式的原则上的。就此而言，海德格尔试图推翻布鲁门伯格所谓的“现代合法性”，即主张人类意志力量中有一种不受限制的信念在按照它的设计去

改造世界。[18]在《存在与时间》中，此在试图表现出一种征服以res cogitans（认知事物）为根基的现代认识论的倾向，而倡导一种主体性的概念，强调一系列具体的前概念的存在关系，例如“烦”、“情感”、“共存”、“焦虑”和“抛出”等。“抛出”(thrownness）是此在存在着的状态特征，凸显了人类存在困境的纯粹的随意性：虽然我们发现自身处于一种非己所愿的存在窘况，但这却预示着我们是在以一整套不可思议的方式生存着。

这种关于此在存在状况具有前决定基础的概念，与海德格尔伦理学的决定论中唯意志论要旨形成了对照。由此可见，海德格尔的路数是在唯意志论与决定论之间摇摆不定的。他试图去克服笛卡尔二元论的努力失败了。我们被遗留在掷命运骰子的二元论之间，即处于“他们”与真实性承载者之间。惟有真实者才能够呼应存在通过“决定性”发出的召唤。这种存在状态的分解使真实的此在从抛出的直接性中摆脱了出来。不同于“他们”，真实者能够控制他的“情境”。正如海德格尔所言：“恰如‘那儿’的空间性是基于开放性的那样，这种情境是基于决定性的。情境即是在决定性中敞开的‘那儿’——存在着的实体像‘那儿’一样呈现。此在并不在现成的框架中发生，抑或在其中现身。这种情境迥异于我们所见的环境与事件的任何现成的糅合，它只是通过决定性而呈现，并内在于决定性之中。”[19]相反，“就‘他们’而言，无论如何，情景是某种基本的东西，它一直是关闭着的”。真实决定的唯意志论所基于的情境与“他们”软弱无助的状况构成了对比。对“他们”而言，所有的可能性都是“关闭”了的。[20]

福柯的“审美决定论”惟有在《认知的意志》[21]中才正式形成。不过，审美论与决定论的倾向在他的早期著作中已显露端倪。例如《疯癫与文明》的结论部分就是以一种抒情的笔调提及了“非理性的生活”。书中描述说：“像闪电倏然掠过夜空，诸如

荷尔德林、奈瓦尔、尼采或阿尔托等人的作品那样——这些作品永远不可能被归结为那些可以治疗的精神错乱。它们以自身的力量抵御着巨大的道德桎梏。我们已习惯于将这种桎梏称为是图克和皮内尔对疯癫者的解放，毫无疑问，这只是一句反话。"[22]福柯指出，就历史而言，精神病院中的禁闭绝不总是针对一大群疯人的。在其他文化中，癫狂者因其神秘莫测的超自然力量而备受尊崇。只是在古典时代和现代——"理性时代"——癫狂者才成为"威胁他人"的对象，必须与社会隔离，与尘世隔绝，变成了施行医术的对象。这种情况的出现绝非偶然。按照福柯的看法，疯癫变成了科学机构所关注的事情，它不断地提醒人们"理性时代"隐然造成了对真理的垄断。疯癫作为理性不在场的物象而发挥着作用，因而代表着对理性的潜在的否定。因此之故，对疯癫加以归化与禁闭是必要的。

福柯的分析在根本上忽视了这类问题的复杂性。"疯癫"被赋予了"天生善良的他者"的形态，而"理性"则被简单地痛斥为压制的代表。福柯对二元对立分析的依赖，提示了结构主义在他的"考古学"阶段有着显而易见的影响。这种研究方法的缺陷已遭到来自各方的批评。[23]福柯高度评价了审美领域，因为一旦医务人员和精神病专家成功地将癫狂者规戒之后，只有审美领域才能提供"挑战世界的他者"。这就是福柯在荷尔德林、奈瓦尔、尼采和阿尔托的作品中所欣赏的"非理性的电光闪耀"。

诗人由"神圣的疯癫"激发灵感的观念已不是什么新鲜事。人们可以追溯到荷马的世界，诸神在那儿通过缪斯而歌唱；苏格拉底则在辩词中批评"诗的知识"，因为它一直未能对自身的渊源提供一种理性的解释。显然，福柯与尼采一道，在审美之于生活的价值问题上共同反对苏格拉底学派。福柯认为，诗歌的表达方式最亲近于"非理性"，它产生出与理性心态相暌隔的一种体验的直觉性。故此，福柯对精神分析心怀敌意，认为精神分析是

一种旨在于用理性的理想控制“自我的自由无羁性质”的原则。“虽然精神分析可以阐明疯癫的某些形式”，福柯认为，“但对于非理性的高度复杂的领域而言，它仍然是不得其门而入。”[24]福柯以一种彻底的反启蒙思想的精神对“非理性高度复杂的领域”加以界说，为其在审美领域里寻求着避难所。[25]

这些都是福柯在《疯癫与文明》隐晦的“结论”中所清晰地透露出来的主旨。他先是过分慷慨地大肆赞扬戈雅[26]的绘画《理性的沉睡》(1797)。戈雅刻画了一个“无疑是古典主义的非理性”的夜晚，这时“人与他自己最隐秘、最孤独的内心深处交流”。[27]戈雅画作的主题是与启蒙相对的古典式的：《理性的沉睡》引发的是梦魇和魔咒般的幻象而不是历史上启蒙哲学家所许诺的救世美梦。戈雅的绘画之所以得到福柯的赞扬，是因为在这些画作中“疯癫已使人变得有可能废除人与世界”。人们可以从戈雅的艺术中领略到“万物的终结与开始”，“混沌与天启的模棱两可的性质”。这是一种尼采式的调节平衡的剧烈变动的新开端。福柯接着说：“对于这种疯癫，当时的人们颇感陌生。然而，对那些能够接受它的人来说，对尼采和阿尔托来说，不正是疯癫把古典主义非理性的那些几乎难以听见的声音传送了出来吗？原先总是一些诉说虚无与黑暗的声音，但现在它把这些声音变得尖利而狂热。难道不是它第一次使这些声音获得了一种表现形式，一种‘公民权’，一种对西方文化的控制，从而引起了全面而多样的纷争？难道不正是它使它们复归于原始野性?”[28]

恐怕很难再找到一段比这更明显的颂扬唯美主义地位的文字了。像在尼采那儿一样，“美学”不再是一种纯粹的艺术范畴。审美自由的脉动霍然引发了回响，充盈在实践领域：它们汇入了尼采式的天启之音，其中“人”与“世界”皆消弭于无形。确实，由于《疯癫与文明》设定了理性与非理性（疯癫）之间抽象的二元论，因此人们只能指望在这两种不可调和的力量之间出现

一种黑格尔式的“在斗争中同归于尽”的结局。

福柯反对古典主义时代的理性是以典型的反启蒙的浪漫主义为论据的。一旦理性被推论性地界说为敌人，它的对立面——非理性——立刻就获得了一种无可怀疑的、道德高尚的特点，变成了“正确”的惟一化身。《疯癫与文明》逐一列举了启蒙理性对精神迷狂所施行的种种难以言说的恶行。与此相应，一切都获许站在“非理性力量”这一边，为的是它们可以夺回已丧失的标新立异的特权。结果，接踵而来的斗争远非一些小打小闹的战斗，而是有如一场“世界末日的善恶大决战”（Armageddon）。福柯所使用的戏剧性的术语，凸显了这场争端的天启性质。

在戈雅的绘画中得到颂扬的“混沌与天启的模棱两可的性质”，变成了大多数艺术现代主义的范式。审美领域保留了曾经被狭隘的现代理性主义压制与边缘化的价值：感受性、表达性和体验的直觉性的价值。这些曾受阻隔的价值被融为一体，变成了现代性的范式，但福柯并不满足于这种局面。他企求的不仅仅是摆脱工具理性的束缚，对现代性进行审美矫正。在福柯看来，理性反思和个性自主的启蒙构想并不值得挽救。相反，它应该在暴力的迸发中消亡，而福柯所言的“古典主义的非理性”将在这一过程中重新自己站立起来。这个论断是激进的唯美主义立场被推向极端而得出的逻辑结果：亦即是说，当人们不再满足于仅仅把审美领域（与科学、道德一道）视为生活诸价值领域中的一个领域时，便反过来将它作为生活价值与意义中最高级、最时髦的源泉来看待。福柯的立场暴露出一种泛唯美主义的逻辑，它至少与启蒙技术理性的逻辑同样暴虐。福柯所倡导的东西很少具有建设性的作用，而只是在翻炒论争中的术语。他毫无批判地将向前理性意识的某种回归与启蒙思想某种糟糕的进步论对立起来。真理并不在于任何一个极端。福柯的立场最终同一个简单地认为“成熟”在形式上就是压抑的自恋癖儿童的立场毫无区别。由此，福

柯走向了虚无主义灾祸论的政治学。现代性的虚无主义作为一种“理性化的铁笼”，被抽象地与更具活力的泛唯美主义立场相互对立：“如同戈雅那样，在萨德[29]看来，非理性继续在黑夜中窥视，但是在这种警戒中它获得了新的力量。它一度是非存在物，但此刻却变成了毁灭之力。通过萨德与戈雅，西方世界有可能以暴力来超越自己的理性，有可能恢复超越辩证法允诺范围的悲剧体验……在萨德和戈雅之后，并从他们开始，非理性一直属于现代世界艺术作品中任何决定性的因素，也就是说，任何艺术作品所包含的既有铤而走险的因素，又有抑制性的因素。”[30]

这种在非理性与艺术之间的新历史同盟随着古典时代的终结而崛起，它并不肯定生活，基本上是虚无主义的：它所获得的是“毁灭之力”，是“以暴力超越理性”的力量，以及“铤而走险与抑制性”的特质。“Fiat ars，pereat mundi.”（成功之途在于掌握世界）这句口号被引向了刻板与血腥的极端。与尼采“快乐的科学”殊为不同，福柯关于疯癫与艺术的联合似乎来自于一种纯粹的复仇精神。尼采本人可能会将其斥为只不过是一种“反动”的冲动，因而也不过是怨恨的另一种历史例证。在后古典主义时代，福柯关于美学与疯癫之间的联系的概念，扬弃了艺术作为一种非功利性思考的自由王国的观念。疯癫猝然迸发出来的力量所具有的影响，消弭了艺术作品之所以作为作品的疆界。艺术失去了其审美特性而走向死亡。与此相反，疯癫失去了其在谵妄状态中语无伦次的发散性特征，反而被攫升到艺术作品的地位——成为一种具有全新秩序的艺术作品。

只是在福柯的晚期著作中——正如 Daraki 曾经形容过的那样，[31]在他的“希腊之行”中——审美决定论才真正成为他著作中压倒一切的主题。在《认知的意志》中，尤其在后两卷《愉悦的用途》和《自我的烦恼》中，这一主题以富于特征的价值选择的形式出现。《性史》（1976）表达了福柯对“压抑假说”的批

判。这种假说从图腾与禁忌的维度来看待男女之性，通常是与维多利亚时代清教主义心态相联系的。福柯主张，当性显然已经被作为一种公众议题来加以讨论时，就产生了一种关于性的更为错综复杂的权力。在福柯看来，真正的压抑的分野就在于“正常”（或健康）的性与“反常”的性之间。《规训与惩罚》（1975）是福柯第一部以“谱系学”模式写成的著作，[②]在这本书中，福柯在对如何理解“权力”现象的问题上取得了富有意义的进展。他论述说，惩罚未必要在司法的意义上理解成为一种纯属否定性质的现象，即某种被排斥与禁忌的东西。从根本上说，权力必须作为生产式的、积极建构具体的历史主体性的东西来加以重视。例如，福柯表明，监狱系统及其管理人员并不太重视禁忌，而注重将身份的印记打在某一类公民身上：“犯罪者”是一种新的劣等种族。这种关于权力的生产式特征的新解释后来被挪用到性的问题上，成为现代主体身份研究的一个重要领域。

福柯的结论给人以深刻的印象。他表明，维多利亚时代并非是将性打入不可言说的冷宫，而是造就了关于性的丰富多彩的新话语。福柯的论点是，正是性被提出来加以公开的讨论，所以未必会导致自由解放的到来。恰恰相反，关于性的话语与日俱增，只不过是对它更有效地进行控制的一个前奏。18世纪因政治和经济原因而使性成为人们注目的焦点。要在公众利益的驱动下去安排性，这种实用主义的观念，是作为人口控制（分娩和结婚率等）这一基本问题的组成部分而出现的。新的性规范面世了。公开地控制性以维持人口的增长和劳动力的再生产，由此增加“国家的财富”。儿童的性很快就成为公众所关注的事情（即反对儿童手淫的运动），围绕着这一问题发表了大量的文章。最后，正常的性与反常的性之间新的区分被编纂整理，成为法规。按照福柯的看法，这导致了“淫荡者”或“性变态者”的诞生，他们与由监狱所产生的新种类犯罪者并行于世。总之，现代社会并不是

像压抑假说那样去体验性禁忌的主题和论旨，而是培育了一种名副其实的“体制性的煽动性”（institutional incitement）来谈论性。

福柯的主要成就在于他揭露了迄今为止尚未探讨过的现代统治权的机制。他的不足之处则在于他耽迷于研究权力的繁复冗杂方面而不能自拔，从而阻碍了他看到统治权（即在经济、政治、文化方面的统治权）的传统形式的延续性。此外，福柯的方法论（在论监狱的著作中，这种方法导致了他用冗长的文字去强调现代统治权的特征），为何不能与法兰克福学派的参照框架——一种基于工具理性批判的理论方法相趋同呢？

当福柯的性史研究系列展开后，为了对权力与知识之间的历史互动关系进行宏观的探讨，他对性本身的研究事实上显得过于单薄。结果这项研究的后两卷在主题和时间上都转向了一个不同的方向。[33]福柯的目光这时关注的不是现代世界而是古典时代。他对这一研究系列的法文原书名《求知意志》颇为钟爱，其中受到尼采式的灵感激发是不言而喻的。[34]从此以后，福柯迷上了广义的知识体系，而在“对于生活的态度”意义上的伦理学则占据了最重要的地位。早期他对性的关注尽管从未消失过，这时已渐渐隐退。福柯解释说，他的“目的是把性作为一种关于经验的历史单一形式来加以分析……这意味着要尽力把性作为某种知识领域，某种规范和某种与自我相关的模式的相互关系来对待；也意味着要试图去读解复杂的经验在西方世界中是如何由某种行为方式构成的：这是指某种与研究领域（共生领域，连带着其概念、理论和形形色色的规训）相关的经验；一套规则（它们构成了禁忌与允许，鬼怪与自然，病态与正常等相互对应的事物之间的区别）；某种关于个体与其自我之间关系的模式（这能够使个体认识到自己作为性主体与他者的存在）。”[35]

在性与“自我的技术”（techniques of self）的古典主义范式中，福柯评价最高的是一种走向生活的美学或福柯所言的“存在美学”

的前统治权。“我这个说法的意思是指人们通过有意图的、自愿的行为，不仅制定他们的行为规范，而且还寻求改变他们自己，把自己变成独特的生命体，并把他们的生命熔铸成为一部带有某种审美价值和吻合某种风格评判标准的艺术作品。”[35]审美论与决定论的母题由此戏剧性地合并成为一种独特的参照点：成为审美决定论形成的历史契机。在这种价值选择的背后，尼采的“征服自我”是激发灵感的力量——选择辉煌不凡的生活，冷酷无情地打破社会的尊卑规范和因袭传统的桎梏。福柯哀叹古希腊罗马的“存在的艺术”先后为“早期基督教牧师权力的实践和后来的教育、医药、和心理等类型的实践”所阉割和驯化。[36]他认为，希腊罗马世界就是“我们所失去的世界”。然而福柯也没有天真到去相信，我们还有可能回到这个伦理的规戒出自于美学抉择的古典世界；即使有可能，他也并不认为这种回归是人们所希望的。福柯把希腊的“存在美学”视为一种积极的模式，认为我们现代人完全可以通过一些形式上的改变，使其焕发出青春。强调美学和风格评判标准，并将其作为伦理学的基础，至少会赢得现代形形色色的“自我的技术”的青睐。福柯曾在他的早期著述中通过对精神病院、医院、监狱等的论述，无情地揭露了这些“自我的技术”的实质。因此，可以说福柯重新发现了“新古典主义”。

波德莱尔在如何从古典时代寻找价值选择的类型方面，为福柯提供了线索。最使福柯感兴趣的是波德莱尔作为 19 世纪唯美主义者的形象。当然，不是诗人波德莱尔而是纨绔浪子（dandy）波德莱尔让福柯感到兴趣盎然。倘若福柯关注的是作为诗人的波德莱尔，那么，他就不得不被迫割弃波德莱尔作为作为文学家或为艺术而艺术运动代表人物的最重要的东西。与此相反，在纨绔浪子波德莱尔身上，福柯可以忽略其诗人的维度而重点关注这位艺术家的生活；更确切地说，可以集中探讨波德莱尔生涯中的审美决定因素。波德莱尔最使人感兴趣的是他作为一位现代人物所

表现出来的“纨绔浪子的唯美主义，他把他的身体，他的行为，他的感情与激情，他的人生存在都熔铸成为一件艺术品”（41－42页，着重号为笔者所加）。纨绔浪子作为现代范式性质的个体是“努力创造自我的人”（42页）。“要想时髦就不能沉溺于过时的潮流之中；这就要把自身变成一个复杂而难于颂扬的对象”（41页）——亦即成为一件艺术品。波德莱尔让福柯感兴趣的还在于他常常模糊了艺术与生活之间的界限，此时艺术就融注进了生活的领域。福柯高度评价波德莱尔的泛唯美主义，它使艺术不再混迹于社会中无数的其他艺术之中，蜗居在独自的壁龛之内，而是能够直接生发出生命的形式。不过，这位纨绔浪子的声音仍然还只是一种荒野的呼唤。在早期的文化中，审美是能够塑造生活的，而这正是展现早期文化遗迹的一种罕有的返祖现象。因此，福柯将一种更真实的对历史“自我的技术”的研究上溯到他尚未涉足的远端——返回古希腊时代。

在古典时代，福柯评价最高的“自我的技术”是其脱离规范的相对自由，以及后来渗透在现代欧洲对性的态度中的策略。福柯将“规范化”与基督教伦理联系起来。在基督教伦理中，道德行为本身并不是目的，它最终的旨趣是对彼世事业的追求：生命终结后的救赎。康德普泛化的伦理学也是一种规范，它认为行为在与“理性规则”相伴随的情况下是道德的行为（353－354页）。在福柯看来，按照尼采《道德的谱系》，基督教与康德的伦理学归根结底都是相关而异名的（heteronomous），因为两者都试图让道德行为服从于一套外在的、人为的原则。福柯并不赞成这种学说，他颂扬“自我的异教技术”（主要是希腊的和斯多葛式的伦理学）。这类伦理学关注的道德行为本身就是目的，因此不受规范的羁绊。“古希腊的伦理学深深地吸引了我”，福柯说，“人们关注他们的道德行为，他们的伦理学，他们与自我及他人的联系远甚于宗教问题”（343页）。古希腊人对死后的生活的关注，至

少到苏格拉底时还是微不足道的，不过是把这类事情看作是诸神对凡间生活的干预而已。伦理学这时尚未被抽绎成为一套例如现代世俗道德伦理那样的精微复杂的法理规定。根据福柯的观点，“异教伦理学”的重大成就在于“他们所关心的事物和主题，就是去建构一种存在美学式的伦理学”（343 页，着重号为笔者所加）。很明显，希腊伦理学的这种世俗的美学焦点对福柯而言代表了一种终极的类型模式，“鉴于我们大多数人不再相信能够在宗教中找到伦理学，我们也不想要一种法律体系来介入我们道德的、个人的、隐私的生活”，因此迄今为止我们所面临的仍然是“与此类似的”问题（343 页）。

“异教伦理”的优点并不在于它们具有更坚忍的能力。确切而言，斯多葛式的伦理学是颇为僵硬的。但福柯认为，多数强调苦行自控的斯多葛派会直接融入早期基督教伦理，这是富于讽刺意味的。它们的“皈依模式”——“人们被激发去认识他们的道德义务的方式”（353 页）——颇为相同。其主要的差异在于行为的目的：对基督教而言，其终极目的就是神律（divine law）；而对异教来说，唯美主义则是为了现世目的而付诸实践的。“在希腊社会中，禁欲是源自富有教养人士的一种潮流或运动，为的是使他们的生活更文明，更美好”（349 页，着重号为笔者所加）。相反，在拥有类似的“自我的技术”的基督教信仰中，向往彼世的目的旨在于自我贬低或自我弃绝。在此，福柯基本上重复了尼采关于异教文化肯定生活的特质与犹太—基督教传统否定生活的实质之间的区分。福柯在《求知意志》的构思中继续以这种区分为核心努力展开论述，由此可见，他对生命哲学的生机论传统（the vitalist tradition）的拥戴是难以否认的。

然而，在斯多葛主义的例证中我们已经看到，作为古典希腊伦理学特征的健全而自然的行为已然消逝。正如福柯所言：“他们（斯多葛派）逐渐从存在美学的观念转向了这种观念，即因为

我们是理性生命体，所以我们要如此这般地行事的观念——作为人类群体的成员，我们不得不这样做”（354页）。伦理学的“陨落”导致了基督教道德形式主义的决疑论和现代世俗的人文主义的崛起。只有在前斯多葛派那里，希腊人的“存在美学”的抉择才仍然保持着完好无损的状态。福柯提到塞浦路斯国王尼柯克勒斯（Nicocles）的例子，这位国王忠于他的妻子并不是出于某种身不由己的、规定的责任，而是因为作为发号施令的国王，他还必须有能够严于律己的表现。福柯感兴趣的不在政治方面，不是这种令人印象深刻的自我抑制的表现，不是国王有责任为整个政体谋幸福的观念。确切地说，是这种自我控制所导致的戏剧性效果攫住了他的想像。用尼柯克勒斯的话来说：“美学与政治两者……是直接相关联的。因为，若想要人民把我当作国王来加以接受，我就必须具有某种尊荣来使我挺下去，而这种尊荣是与审美价值密不可分的。在某种特定的历史时刻，政治权力，尊荣，不朽和美由此全都联系了起来”。（354页）

尽管所有这些方面都交织在一起，但对福柯而言，美学是主导性的因素：来自价值范式之源的“对美好生活的选择”是以“存在美学”为旨归的。正是这种价值选择在《求知意志》中为福柯一再拈出来加以赞扬。他显然是在对其进行认同。“最使我震惊的”，福柯说，“是这种事实，即在我们的社会中，艺术已经变成了仅仅与对象相联系的东西，而不是与个人或生活发生联系。艺术成为了某种特殊的事物，或是由身为艺术家的专家所从事的工作。然而难道任何人的生活就不可能成为艺术品了吗？为什么灯盏和房屋就应该是艺术的对象，而我们却不是艺术对象？”（350页）福柯在此表露了他对褊狭的现代唯美主义的不满，因为艺术在现代被降格为生活的一个领域，其边界虽然已被加以完善的框定，但是它已游离了原汁原味的文化渊源。仅仅赋予客体以艺术性还不够，福柯以古典式的泛唯美主义的冲动提倡要遵循

古希腊模式，把生活本身也变成艺术品。现代文化所存在的问题就在于这种“对美好生活的选择”例子还仅仅是插曲式的或边缘性的——例如波德莱尔的纨绔浪子主义（dandyism）即是如此。

福柯的泛唯美主义理论框架如同尼采的价值体系那样，陷入了同样的困境。原初的审美内涵转化成了决定论倾向占上风的规范性立场。由于不由分说地把行为当作形式问题来加以强调，所以行为的具体内容便成了无足轻重的事情。至于从严格的决定论伦理学来说，这是在冠冕堂皇地明确主张意志力本身就蕴涵有它的决断能力——无需考虑意志想达到的目的是什么——它决定了“好的”行为。狂傲无羁的行为赢得了赞赏。在由尼采与福柯所代表的审美论立场和决定论之间的明显的密切关系，由此得到了很好的证明。审美论的支持者们通过强调风格或艺术——具有最终决定性的行为方式，对决定论进行了修改。现在，行为不仅要坚定、强硬和堂而皇之，而且还必须表现得意趣盎然：对艺术风格的充分关注，会使这类行为得到升华，从而凌驾于凡夫俗子“众多”平庸的行为之上。审美论与决定论这两种立场之间的主要区别在于，唯美主义的选择仅仅是一种“选择”，是一种反社会、自恋式地退居自我世界的行为；严格地说，这是一种与积极的决定论不相协调的立场。福柯的审美决定论就是如此。唯美主义的两种原型，斯多葛主义和纨绔浪子主义，都典型地表现出这种倾向。福柯与尼采一道对它们进行了改造，将其中的泛唯美主义思想挑战世界的特征追溯到古希腊人那里：自我，而不是世界及其栖居者们，从而成了强化审美的核心或焦点。

关于尼采与福柯所共享的泛唯美主义立场的困境，在前面讨论尼采的伦理学时已经开始涉及到了。倘若审美论立场可以有自己的逻辑发展结局，那么，carte blanche（含义为“签好字的空白纸”，或“全权处置”——译者）则是操纵和掠夺他人的生活方式。尼采与福柯都醉心于极力把一切都与由苏格拉底到康德发展

而来的“公正”的元叙事联系起来，因为一种强调人类价值的普遍性和主张将所有“理性自然”都视为本身具有目的的伦理学理论体系，是与赞赏激烈行为、态度或情景的立场相抵牾的。福柯的立场是既赞同自恋式的关注自我的态度，也颂扬外向、进取、自我扩张的态度。在这两方面，都没有关于人类团结互助或相互理解的清晰可辨的痕迹。相反，审美决定论的伦理世界却是一种霍布斯式的自然状态—— 即“一种有悖于个人的人类世界”（a bellum omnium contra omnes）——带有一种偏爱艺术风格的天赋。审美价值确实在生活中占有一席之地，而且决不是边缘性的地位。审美冲动以想像为基础，是创造新世界的不可或缺的能量。通过其前瞻性的乌托邦性质和纯粹的“他者存在”，审美冲动能够表达出对丑陋的现实世界的强烈的不满。在美学中，批判功能和乌托邦功能重合在一块。美学领域并不一定像对美学的自律性原理作狭隘读解那样，仅仅存在于超然物外的自我指认的状态之中。重要的是，美学领域不仅与其他领域——伦理领域和认知领域——出于平衡的原因而互相渗透，而且它还提供了一种有效的认知维度。相对于认知领域而言，这一维度仍然是抽象的、排斥经验的，以及无生命力的。然而，一旦审美视野变成了生活的惟一的决定因素时，它与其他价值的隔膜就会最终转化成为一种对胸无大志的其他人的隔膜。它把这些人看作是塑造审美时尚的柔顺的对象，是有待于构筑某种宏伟壮丽的审美场景的素材，而不是让他们自己创造这种场景。在这种非民主性精神昭然若揭的情况下，作为戏剧导演的超人大师是惟一能够作出自我决定的人。其他人都被贬黜到多余的替代品（fungible extras）的层面，他们的立场无足轻重。

福柯拒绝脱离尼采“永恒循环”的领域，这导致了他在对权力的讨论中分析失于粗疏。权力成了一种毫无内部差异性的整体，能够解释万有与空无。只有通过自我决定的主体性，人们才

能保全自由，因为自由是以自主（autonomous）的观念为先决条件的，惟有自我确认的主体才能自己制定法律。只有这样的主体才可能真正地做到自我决定。反之，异律性（heteronomy）或统治权则意味着人们被迫屈从于他人的意志或机制的专制，这就导致了他们自己畸变和压抑的生活。但是，由于自我建构的（个体或群体的）主体性的概念使福柯无法容忍，所以人类解放的观念也就成了毫无意义的空言。因为一旦否定了人类意志选择的自主性，人们就必然无法有意识地去实现自己的目标、意图或设计。这种事关人类的犬儒主义不仅来自于福柯关于权力无所不在且浑然一体的概念，而且也与他对“认同”的概念加以后现代主义的否弃相关：因为认同排斥差异，所以其内在本质是压制性的。因此之故，自我认同的主体有意识地去实现他或她在这个世界上的目标，简括而言，是一种压制性的概念。再者，现代世界无所不在的规训技术也提示了，认同的概念不过是伴随着一系列复杂机制而来的副产品现象，人类主体以此被建构成为自我认同的实体；抑或用《规训与惩罚》中的话来说，人类主体成了“温顺的身体”。在福柯扫描式的论述中，从来就没有从这个过程逃逸出来的幸存者。由此可见，现代主体的认同是出于统治利益而捏造出来的东西。我们没有什么可以称之为我们自己的东西。当然，如果人们要实际接受这种奥威尔式场景的逻辑的话，那么，这只能滋育一种受虐狂式的态度并使其绵延不绝，即产生出更多的温顺的身体。

按照保罗·德曼的看法，福柯的洞见同时衍生出他的盲点。一方面，他能够对现代世界中无所不在的规训式的权力提供一种非凡而权威的解释，另一方面，他所勾勒的无所不在的统治权图式是如此的浑然一体和令人信服，以至于展示的是一种无可逃逸的前景。更严重的是，福柯主要关注权力的显微技术（micro-techniques），视之为现代世界中绝妙的社会行为方式，这种看法

的排他性显然导致了他在与人权、公民自由和生产力领域的潮流相抗衡。面对着现存统治权的持续存在，正是这些潮流为人们作出具体的历史抉择开了伟大的先河。福柯以其冷漠的体系对抗代表着启蒙遗产的潮流，作为这种对抗所导致的一个直接结果，就是福柯必须从他进步的政治敏感性出发，改变那种将事物视为铁板一块的缺乏依据的观念，设法以尼采式的非理性“跳跃”，从发现自己已无法动弹的理论死胡同中摆脱出来。这就是审美决定论的跳跃。

注释：

① 原文载《目的》(*Telos*, 1986, no. 67, pp. 71－86)。

② 审美论和决定论(aestheticism and decisionism),其中 aestheticism 一词通常译为“唯美主义”。本文根据其语境,有时译为“审美论”。——译者注

③ 有关唯美主义的概说,可参见阿·哈尔德《唯美主义》,载《哲学史辞典》第一卷(巴塞尔,1971),582 页。关于这一术语在德国浪漫主义中的意义,可参见弗·史莱格尔《论文与残篇》(斯图亚特,1956)和瓦尔特·本雅明《德国浪漫派艺术批评的概念》(法兰克福,1971)。在把唯美主义作为一种取代宗教的(世俗)救赎手段、一种特殊的现代思潮来加以研讨方面,参见马克斯·韦伯《俗世对宗教的拒斥及其方向》,载《马克斯·韦伯》, C. W. 米尔斯和 H. 格尔斯编(纽约,1946),323－359 页。

④ 参见彼特·伯格《先锋派理论》(明尼阿波利斯,1984)。

⑤ 尼·马基雅维里《君王与话语》(纽约,1940),56 页。

⑥ 赫·帕莱斯纳《迟到的民族》(法兰克福,1962),15 页。

⑦ 福柯《最后访谈》,载 *Raritan*(1985 年夏季号)。

⑧ 同上,8－9 页。

⑨ 关于后结构主义对尼采加以赞赏方面,参见吉·德勒兹《作为哲学家的尼采》(纽约,1977);雅克·德里达《鞭策:尼采的风格》(芝加哥,1979);在对尼采进行解构主义的读解批评方面,参见克·阿舍尔《解构的用途与对尼采的滥用》,载《目的》62 期(1984－1985 冬季号)169－178 页。

⑩ 参见《权力意志》(纽约,1967)＃81 中的下列论述:“你知道这类人爱

上了这句箴言 tout comprendre, c'est tout pardonner(彻底的理解,就是彻底的原谅)。这是一种软弱,尤其是一种沮丧:倘若真的有要原谅的东西,那么,或许这就是全然被藐视的东西。这是一种沮丧哲学,它以人性包裹自身,显得如此甜蜜。这是些一心想逃脱禁锢的浪漫派:现在他们至少想去观察万事万物是怎样运转的。他们称之为'为艺术而艺术'、'客观性',等等。"

⑪ 决疑论(casuistry)——把伦理学或宗教律法用于解决行为是非或良心问题的理论和方法。——译者注

⑫ 与此同时,海德格尔伦理学的一个基本来源是克尔凯郭尔在《当今时代》(1846)中对"热情"(passion)的讨论。克尔凯郭尔为现代社会的怠惰无力而哀悼,认为这个时代已成为"消除差别的过程"的牺牲品,惟有平庸盛行于世。与这种冷漠的主流情感针锋相对,克尔凯郭尔以"热情"的倡导者为己任,他以原始尼采的(proto-Nietzschean)方式提出,一个充满热情的异教徒要比一个死气沉沉的基督教使徒更受欢迎。当然,克尔凯郭尔最终是从纯粹的决定论维度来处置热情的:前面所提到的例子阐明了这一点,热情充溢的生命所追求的方向或目的是无关紧要的,惟有在抽象意义上的热情才闪耀出光辉。

⑬ 特殊恩宠论(particularism)——认为上帝的恩宠或救赎只赐给他所选定的人,是一种宗教神学学说。——译者注

⑭ 海德格尔《存在与时间》,杰·麦克柯里和伊·罗宾逊译(纽约,1962),334页。至于对生机论术语令人困惑的性质的批判,参见阿多诺《真实性的行话》(纽约,1973)。

⑮ 海德格尔《存在与时间》,前引书,343页。译文已改动。

⑯ C. C. 冯·克洛克劳《决定论》(斯图亚特,1958),76页。

⑰ 关于"决定"概念的历史方面的论述,参见于尔根·哈贝马斯《教条主义,理性与决定:论我们科学文明中的理论与实践》,载《理论与实践》(波士顿,1973),253-282页。

⑱ 汉斯·布鲁门伯格《现代的合法性》(坎布里奇,马萨诸塞,1983)。

⑲ 海德格尔《存在与时间》,前引书,346页。

⑳ 遗憾的是,关于海德格尔审美论的讨论超出了本文的范围。这一主题的近期讨论,参见艾伦·梅吉尔《绝境的预言家》(贝克莱,1985),142-180页。

㉑《认知的意志》是福柯《性史》三卷中的第一卷。——译者注

㉒ 福柯《疯癫与文明》(纽约,1965),278页。

㉓ 参见雅克·德里达《我思与疯癫史》,载《书写与差异》(芝加哥,1978);赫·德雷福斯和保罗·拉宾诺《米歇尔·福柯:超越结构主义与阐释学》(芝加哥,1982)。

㉔ 福柯《疯癫与文明》,前引书,278页。

㉕ 在这方面,重要的是要指出那种把所有的后结构主义思想都认为具有唯美主义特征的偏见。这一点可以参阅德里达的著作中关于像阿尔托这样的重要人物的论述(见他《书写与差异》中论阿尔托的文章),以及朱丽娅·克里斯蒂娃关于"诗学语言"的崇高地位的论述(参见她《诗学语言的革命》,纽约,1984)。这一主题在艾伦·梅吉尔《绝境的预言家》中得到了广泛的强调,参见前引书。

㉖ 戈雅(1746－1828),西班牙著名画家。——译者注

㉗ 福柯《疯癫与文明》,前引书。实际上,戈雅画作的全名是《理性的沉睡产生妖魔》。

㉘ 同上,281页。

㉙ 萨德(1740－1814),法国色情作家。——译者注

㉚ 同上,285页;着重号为我所加。萨德的作品在《事物的秩序》(纽约,1970)中理所当然地也获得了积极的评价,被视为古典时代与现代之间过度的标志。

㉛ 参见她在本期《目的》中发表的文章。

㉜ 福柯对系谱学方法的阐述受惠于尼采并走向了极端,参见《尼采,系谱学与历史》,载《语言反记忆与实践》(伊萨卡,1977),139－164页。

㉝ 在英文版中,这本书的题目是《性史》(纽约,1978),而在法文本中,书名则是《认知的意志》,即这一系列研究的总名。

㉞ 此标题显然是以尼采的《权力意志》为典据的。在福柯这一标题后面所暗含的全部概念,都富有特征地对认知领域的所谓的纯粹性与客观性提出了一种尼采式的怀疑论。按照尼采的意思,在价值中立的幌子下,掩藏着"权力意志"的根基。最后,还应该指出,福柯的标题与海德格尔研究尼采的四卷本著作的第三卷的题名有亲缘关系。海德格尔的论著题名为《作为知识与形而上学的权力意志》(尚未译出)。

㉟ 福柯《性史·序言》第二卷，载保罗·拉宾诺编《福柯读本》(纽约，1984),333-335页。下面出现的本书引文以括号标出页码。令人惊讶的是，拉宾诺所编的这本集子中出现的"序言"无论是在法文本还是英文本的《认知的意志》第二卷中都无法找到。

㊱ 福柯《快感的享用》(纽约，1984),10-11页。着重号为我所加。

㊲ 同上，11页。

问题、精神特质、事件：福柯论康德和启蒙

柯林·戈登　著
赵娜　译

这是福柯后期发表的著述之一，也是自1970年首次发表讲演以来，在法国出版的法兰西学院系列讲座的一篇讲稿的摘录[①]。福柯的前助手弗郎索瓦·埃沃尔德为庆祝福柯两卷本《性史》的发表而为《文学杂志》编辑了福柯的一组文章，其中收录了这篇讲演。讲演的题目是福柯长期以来一直认为接近他著作核心的东西。出版的文稿只是一部分。福柯曾许诺对康德论述启蒙的文章进行深入探讨，而文中并没有这方面的内容，但福柯的另一篇相关文章却弥补了这一空白，这就是《什么是启蒙?》，该文辑人于保罗·拉宾诺在美国出版的《福柯读本》中。[②]这两篇文章最好放在一起来读。

福柯曾不止一次地论述过康德的"什么是启蒙"的问题，包括他给《断裂的纪元》写的前言，这是《新观察》的编辑让·丹尼尔的一部回忆录，和给乔治·康圭海姆的《正常与病态》的英译本所写的前言。[③]这一主题后来又出现在美国出版的一些有趣的文本中，如《主体与权力》[④]，和与杰拉尔德·罗莱特的访谈（杰拉尔德·罗莱特由于就20世纪的哲学发展和他自己著作的知

识先驱发表的新颖和刺激性的评论而闻名)，这次访谈后来以不适当的标题《结构主义与后结构主义》[5]在《目的》杂志上发表。福柯在这些讨论中提出的一个观点是，他自己的研究与康德研究的历史问题具有某种相近性，一些当代思想家，如法兰克福学派，也与康德有这种相近性，因此，他感到自己与法兰克福学派有一种自相矛盾的血缘关系。但在他的早期著述生涯中，法兰克福学派的著作在法国受到忽视，甚至根本无人知晓，福柯为此深表遗憾。晚年在美国教学时，他无疑深深地意识到像于尔根·哈贝马斯这样的法兰克福学派思想家都对他的著作持反对的看法。他后来的一些文章和访谈证明了福柯渴望做出解释以消除这些误解，以促进他与美国同僚们进行更开放的哲学对话；这一努力与他自己后来的研究和关怀融合在一起。在该文发表后的几个星期内，福柯与世长辞，这篇文章也便成为哈贝马斯的一篇悼文的重要内容，表明了哈贝马斯对福柯的思想意图的一反常态的同情和(有限的)理解。

福柯认为康德对当今哲学的反思集中在两个方面：一是理性或启蒙，二是革命。福柯本人对康德主题的研究也以这两个方面为焦点，即使每个方面的意义、彼此之间的联系以及对康德的创见各有不同的反应——但这不仅仅或主要是通过反讽的间离所达到的效果，而且给人一种生动恰当的重现之感。在给康圭海姆写的前言中，福柯认为康德提出的启蒙问题发生的不同影响，在德国和法国哲学中是沿着不同路线发展的：在德国哲学中，是作为辩证哲学、社会学和马克思主义哲学发展的，而在法国哲学中，则是通过实证主义和科学哲学。但是，与这些发展轨迹一并出现的还有法兰克福学派的批评理论和巴什拉尔与康圭海姆的认识论，这些理论的“结构的自治性，在检验一种理性的同时，还携带着教条主义和专制的历史————因此，一种理性，在设法使自身摆脱自身的情况下，是能够产生一种解放效果的”。对技术

影响、各次革命的命运以及殖民主义的黎明的反思，激发了他对西方理性的种种疑虑。“两个世纪后，启蒙又一次发生：但决不是西方人认识其当下或然性及其可能获得的自由的一个途径，而是质疑其局限性及其对权力的滥用的一种方式。是专制启蒙主义的理性”。[⑥]福柯在此写道，康德和门德尔松以他们论述启蒙的文章开创了“哲学新闻学”的现代文类。在给让·丹尼尔所写的前言中，他评述了一位独立左翼政治记者的经历，这位记者二十多年来经历了许多事件和动乱，以及由这些事件和动乱所激发的思想、见解和情感的变化。福柯最惊人地挑选出来的一代人的经历不是经过粉饰的皈依或改宗的戏剧场面，而恰恰是有关政治身份问题的突变。独立的左翼是由脱离共产党之人构成的，他们的不同政见需要加以定义和维持，而不必有效地依赖官僚或教条机器。在 20 世纪 50 年代，这样一种选择是与为争取集体生存和表达的基础而进行的必要斗争不可分割的。到了 70 年代，福柯指出，这种必要性发生了变化：亟待解决的问题不再是“我们如何生存”？而是“我们是谁”的问题。“政治身份的英雄主义已过时。现在，人们对时时遇到的许多问题只能提出‘我们是谁?’的问题。这是所要进行的实验，而非所致力的事业。”[⑦]

福柯在此提出的道德问题并不是我们是否应该改变或保持不变的问题，而是我们如何以自己变化的或不变化的方式，坚持自由和真理的问题。这种观点当然表达得恰如其分。在正统观念尚存的地方，较具道德破坏力的是永恒的一致性掩盖真正变化的方式，或（更常见的是）由外表华丽浮躁的基本批评和打破传统所翻新的不变性。福柯的兴趣在于康德文章中提出的思想、行为和事件之间的联系，这种兴趣是继续这种反思的最重要方式。他阅读康德文本的方式就仿佛公开或隐含地谈论我们近来的政治经历一样。大约在 1970 年左右，福柯参加了关于革命的讨论，人们所渴望的革命可能是什么样，怎样才能使其发生。这早已表明一

种意识，用福柯引用康德的话说——即一些革命不值得重复；同时也表明一种矛盾的感觉，即所要进行的革命只能是重复的。大约在1980年左右，他似乎与他的同代人一样，对我们生存的这个社会是否有可能发生人们渴望的革命表示深刻的怀疑。尽管福柯在公开场合一般对这类问题不愿多言，但要忽视这些问题无疑会使所论的讲演失去大部分主要内容。就拿福柯从康德那里选作引语的段落来说吧：不要管革命是否成功，不要管理智的人会不会重复革命，至关重要的不是革命本身，而是公众满怀希望地近乎狂热的参与：重要的是革命热情而非举动。对于福柯而言，问题便与成为现代哲学的一部分的启蒙问题纠缠在一起了：如果革命本身不是人们所向往的，那么革命又是什么？这后一个问题可以解作近来政治经历中一个恒定而非可变的因素。1968年宣告的政治意识——人们可以称之为自由左派的意识，与新左派不完全相同——福柯实际上是它在法国的哲学代表，在本质上或多或少已经成为对那一问题的抵制。1968年五月风暴这一令人愉快的悖论恰恰是一场"革命"，最终它只是"革命的热情"而已。在后续十年的所有斗争中，只要能脱离列宁主义或毛主义的模式，都试图把革命力量从作为计划、总动员、总体化战略的革命中解放出来：如果人们可以借用福柯对康德的解释，即趋于政治家们所没有想到的自由的发展倾向的话。"不管这些是否是乌托邦；我们所见到的是真正的斗争过程；生活作为一种政治目标在某种意义上只是看它的表面价值，而反过来与决意控制它的体系作斗争。"[8]福柯在最后几次讨论中谨慎而严肃地继续探讨这些经历，当大部分讨论可能似乎"陷入老套"时，与这些经历相关的问题就是：他们还能提供与传统革命特质不同的——在某种意义上甚至是相反的——始终如一的政治理性基础吗？

康德本人对启蒙问题的回答激起了福柯的极大兴趣与重视，但福柯自己思想的最宝贵线索却是在这个问题本身找到的。今

天，启蒙问题的重要性部分产生于对革命的希望的质疑，这一质疑本身“是由一种理性所标志的，对此，人们有权询问这个理性在导致希望丧失的专制中起到了什么作用。”[9]因此，在人类历史上被看作是决定性的事件、选择或趋向的启蒙，对于我们而言，正如革命对于康德一样，已成为一种含糊的事业，可能成功也可能流产，或以不容接受的代价获得成功。康德把作为事件的革命与革命的热情区别开来，后者是真实的、肯定的进步符号。福柯把身份、信仰、命运的启蒙与作为问题和质疑的启蒙区别开来，后者献身于不确定性。福柯在康德最初定义的启蒙中读到了永久质疑的可能性，这正是后续的启蒙：相反，他从康德最初对当下内容的具体哲学意义的观照中丢掉了对那个内容的决定性评价，将其看作对人类历史上一次确定而毫不含糊的事件的前奏，是人类从自身招致的束缚中解放的一次事件。福柯在这里承认和保留的是相当不同的东西：时间和我们自身中偶然性和非本质的东西的折射。

几乎二十年前，福柯发表了赞美厄恩斯特·卡西尔的《启蒙的哲学》的一篇评论。他在文中写道，所有现代思想在某种意义上都是新康德思想。[10]在《词与物》中，福柯把康德哲学与人类学和批评同日而语，从而赋予康德哲学以特殊意义。[11]批评哲学是为了进行启蒙的理性教育和摆脱自身影响而设计的。康德告诉我们，他在《批判》中所论的问题导向了重新阐述所有问题的一个更深刻的问题：人为何物？“我们的当下是什么？作为自在和自为的存在者，我们是谁?”“人是什么?”前面的问题必定会导致后一个问题吗？它们会更改我们所赋予后一个问题的含义吗？把福柯对康德思想中的这些问题构架的态度看作纯粹论战式的辩驳，将是过分简单化的做法。福柯反对把一般的——所以在隐含意义上也是康德的——启蒙与人文主义等同起来。他在康德的“实用主义”人类学中看到了可能性的暗示，这种暗示超越了批

评哲学中梦想的境界，与康德之后人文科学所遵循的道路完全不同。[12]福柯毕生潜心研究某种批评观念的发展：他后期对这一主题的一些评论在某种程度上构成了他与康德在观点上的异同，也表明他对人类学问题的态度。“批评实际上由对极限的分析和思考所构成。但如果康德的问题就是要了解知识应该回避那些极限的话，那么，在我看来，当今的批评问题必须变成实证的：即呈现给我们的普遍的、必要的、义务的东西是什么？实际上为单一的、偶然的、也即任意限制的产品所采纳的是哪一部分？简言之，关键是要把以必要的局限为形式的批评改造成以可能的僭越为形式的实际批评……批评实践将不再追求具有普遍价值的形式结构，而是作为一种历史研究，探讨引导我们构成和认识我们自己作为思想、行为和言说主体的那些事件。[13]这样一种批评“在某种意义上是谱系学的，不会从我们所是的形式、我们可能做到和了解到的事物的形式中演绎出来。但它将从使我们成为我们之所是的偶然性中，分离出不再是我们之所是、做我们之所做、思我们之所思的那种可能性。它不想把形而上学最终变成一门科学；它尽可能宽泛地给未定义的自由以新的推动力。[14]或像福柯在《主体与权力》中所阐述的，“也许当今的问题不是去发现我们是谁，而是拒绝我们之所是。”[15]

在过去的几年中，新左派的大部分成员都已经习惯于通过援指身份话语来支持自己的立场——不管用恢复的阶级记忆、弗洛伊德的“主体理论”，还是炫耀纯粹的学说统一——以至于明智的做法是强调否则便是非常明显的另外一点，即“拒绝我们之所是”这一伦理并不意味着纯粹跳人真空，一种不必要的非道德主义行为。首先，福柯设想的自由形式需要一种知识形式，这种知识形式只有通过精确的历史和政治研究才能获得：福柯本人为进行这些研究付出了一定努力。在福柯本人看来，把自由与知识的关系解作二律背反是一种厌食思想。在福柯的讨论中，“我们是

什么”几乎总是包含着我们思想行为和自身中理所当然的部分：就永恒的偶然性原则而言，“我们是什么”的问题需要那种对事实的强烈渴望，伊安·哈金在福柯的著作中恰恰看到了这种渴望。

其次，“我们是什么”的问题在明显幼稚的素朴中展开了丰富复杂的历史政治问题，这是重现与相对化的一个巨大的凝结点。以上引用的段落使我们想起福柯考虑的“当下问题”以及“当下问题的历史”之间的相互含义，他在《规训与惩罚》中用这个术语来描述他自己的行动方针，足以用来精确地总结他的研究工作，即在学术上不厌其烦地引用以前别人使用过的例子。这些后来的发现本身不仅仅具有轶事意义。首先，当下问题的历史（或用尼采的话说是“谱系学”）本身是当下历史的重要组成部分。其次，诉诸于当下历史来研究我们是什么，这本身已是现代性的传统之一，我们文化的一个重要体制。谱系学式的历史还仍有待于撰写。没有福柯，我们甚至可能不会意识到它的欠缺，我们知识文化中的这一盲点可能说明了何以仍然很难将福柯的著作与其他较熟悉的里程碑相提并论的原因之一。这个问题不能在此得到充分地处理：但眼下的话题要求我们至少大致谈谈这个问题。谱系关系在很大程度上深化了福柯在康德的问题中认识到他自身解决问题的能力所招致的悖论。同时，当我们注意到福柯与谱系学传统的特殊关系时，那种认识的内容便特别明显了。

谱系学实践与启蒙问题之间的关系常常会成为论战的话题。谱系学的态度与启蒙的怀疑是同义语；谱系学叙事是一种逆转，一种事后解剖，是对启蒙引入的进步的一种讽刺。此外，福柯在康德对当下意义的反思模式中看到了一个新颖因素，并对其予以评论。谱系学与福柯的评论形成对照，起到了用历史质疑的方式取代启蒙的主题，而这种历史质疑又恰恰是启蒙的问题想要取代的：包括奥古斯丁对即将发生的事件或事物的终结等迹象所做的时间诠释；关于帝国的灭亡的争论；关于现代性的繁荣或衰落的

意义的争论。总之，可以说谱系学这一特殊文类，与当下某一历史相联系的关于某一当下问题的文类，很少与革命思想相共存。在可以进行政治分类的地方，其代表们往往属于广义的自由传统，而如果属于左派的话，则代表着少数的非正统立场。福柯与法兰克福学派以不同的方式成为证实这一规则的例外。本世纪迄今最辉煌、最集中的谱系学思想似乎是由1933年及其后的德国和奥地利移民引发的。在此，当下历史呈现其最咄咄逼人的现代形式，反映了当下灾难的种种原因。在哥德堡写出《国家的神话》的卡西尔，在伦敦写出《通往奴役之路》的哈耶克，在美国写出《启蒙的辩证法》的阿多诺和霍克海默，在英美写出《伟大的改造》的卡尔·波兰依，在巴黎写出"历史论纲"和"拱廊计划"的本雅明，在伊斯坦布尔写出《现代地方法规》的拉斯托，都是不朽的思想家，对他们来说，德国的灾难一方面在质疑过去以寻找否定进步的证据的领域里开辟出一个新的论坛，另一方面又是对当下甚至对现存的民主政治内部尚未诊断的倾向和趋势进行严苛的判断，准备或加快了极权主义的彻底失败。

但同时必须注意到，特别是在自由传统中，这种灾难符号学（作为预防对应物，与预防基础主义相关联）不是所有谱系思想惟一的或压倒一切的表现形式。与此并行的，而且有时与其重叠出现的，是由托克威尔、韦伯或舒姆彼特所代表的不同的、更古典的模式，而这反而可能被称作永恒的生存语用学，其目的是长期辨认在性质上不可逆转的、可能会带来无法逃避的损失和内在的尽管是有限的危险的历史趋向。在以韦伯与舒姆彼特为代表的一方面和由哈耶克为代表的另一方面得出的结论之间存在的差异，尽管在政治党派上不如在意识形态的语气上那么明显，至少部分与谱系风格上的差异有关。尽管韦伯在对当代的诊断中表现出高涨的伦理和论战热情，但他是从一个整体视角出发，这样，资本主义官僚机构的未来就只能在边缘上比社会主义的官僚机构

更有吸引力。后来的舒姆彼特断定，一个理性的经济制度若要存在下来，就必须强行一个严重的，但最终证明是可以忍受的向社会主义的过渡。在上述两种情况下，所分析的都是自生的危险和制度的必要性，而不是尚未识别出来的某一异族的、病态的突变的入侵。另一方面，新自由党人弗里德里克·哈伊克以卓越的悖论－预言文类警告英国人，他们战时对一种国家－社会主义的依靠可能最终引导他们不自觉地重复德国和奥地利的政治命运。

这一（无疑片面和过分简单化的）对比可能有助于我们明确福柯所实践的那种特定的谱系学。上述可能已经表明了福柯著作的一个明显特性，即自德国和奥地利流放的一代以来，他的谱系学是对谱系思想的相对少有的贡献之一。可以说，近几十年来人们对谱系话语所持的怀疑态度完全可能与这样一种感觉有关，即这种话语完全与政治灾难的经历纠缠在一起，因此本身就成了极权主义和流放造成的文化创伤的征候，其结果太可怕、太不平衡，以至于不能为比较稳定的政体的关怀所容纳。一些讲英语的人对福柯著作的反应可能反映了这些观点。另一个在此无从探究的构成因素是，目睹了 20 世纪另一起巨大政治灾难的被流放者们，即苏联和东欧的不同政见者们，奇怪地对西方思想发生了迟到的影响，这一影响高峰恰与福柯的后期著作相偶合。《疯癫史》（1961）中对 17 世纪的“大禁闭”的描写似乎会勾起福柯的法国共产党读者令人不快的现代联想。“古拉格群岛”于 1937 年开始出现；福柯在《规训与惩罚》中生造了“监狱群岛”（carceral archipelago）一词，来描述 19 世纪法国社会的某些制度。但福柯本人总是严谨明晰地以适当的方式（重新）发现苏联的历史事实，并认为这些事实能够也应该成为西方道德和政治反思的适当客体。[15]尽管他自己从这些文献中得出的诊断性结论具有强烈的反文献性质，但需要强调的是，这些结论产生于谱系学的研究，这种研究在许多方面更接近韦伯或舒姆彼特，而非哈伊克（如果

允许我再次对这些思想家各自的政治信仰加以抽象描写的话)。福柯不是卡桑德拉；他的著作不是警告迫在眉睫的灾难或已发生的灾难的重复。福柯不是在国内外的流放中写作，充其量是在有限的政治逆境下写作。实际上他分析的关键问题并不局限于德国流放者们反思的伦理皈依和重建，而在于现存的和近似存在的政治行动：特别是20世纪70年代流行的“局部斗争”。人们可以看到福柯著名的“微观物理学”的分析方法与以前的谱系学方法的改造携手并进：把有力的分析资源集中在详尽的局部问题上，这种可能性要求一种对当下加以质询的能力，而不诉诸于启示性的元叙事，在分析理性的各种矛盾这方面，这是比传统的辩证法更复杂、更明确的一个手段。在这方面，特别是理解他对康德所论的启蒙问题的兴趣以及他对哲学人类学的态度上，如帕斯奎尔·帕斯奎诺最近所暗示的，福柯感到与韦伯的亲和力值得深入研究。

1979年，福柯在关于自由主义和新自由主义的历史所做的一系列非常有趣的讲演中，只有少数几篇是直接评论韦伯的。韦伯对20世纪思思的决定性贡献，在于他用“资本主义社会的非理性的合理性”取代了马克思关于资本的矛盾逻辑。目前的社会状况以及未来生存的前景是根据对理性化过程的历史分析来评价的，这些理性化过程是多种多样的、具体的、具有潜在的不和谐性。福柯背离了近代知识历史上许多公认的观点，追溯了韦伯之后德国知识史上两个对立的但在思想上又都与韦伯相近的思想学派：一个是法兰克福学派（根据福柯公开宣告的过于图式化的公式，这个学派的基本关怀是建立一种新的社会理性，它可以消除资本主义经济的诸多不合理性），另一个是弗赖堡学派的新自由主义经济学家们和法学家们，他们在魏玛期间也很活跃，多半在第三帝国期间被流放，在联邦共和国初期影响力极大。（与法兰克福学派）相反，他们的宗旨是建立或恢复（资本主义的）经济

理性，这种理性能够消除迄今为止资本主义已知的社会非理性。正如福柯所说，韦伯主义在德国的这种双重命运以1968年的街战告终，当时，法兰克福学派的最后几个门徒面对的是受到弗赖堡学派指使的政府警察。

福柯重新注意到弗赖堡学派已经受到相当忽视的贡献（该学派在战后几年中因其合作期刊的标题《自由秩序》而闻名），其主要原因无疑是希望就德法两国政府新近通过新自由主义方法取得的既给人以深刻印象又令人窘迫的政治成功，进行比较一致的反思。就本文的目的而言，德国新自由主义的韦伯主义有两个特征值得在此予以简要描述，这是因为福柯对这两个特征进行了令人起敬甚至颇具同情心的描述——只不过在他那方面掺入了一点韦伯式的反讽。第一个特征是与后期的舒姆彼特得出的结论针锋相对的韦伯主义；第二个特征是肃清了佐姆巴特宣传的一些思想流毒的韦伯主义。

《自由秩序》反对舒姆彼特，因为他们认为舒姆彼特的所谓自由主义必然失败的历史演绎是无效的。他们认为，德国历史上的灾难不是市场经济的后果，但却是现代德国自由经济政策屡遭挫败的后果。市场体制还没有得以尝试，因此是需要的，但这种尝试一直遭到拒绝。这一论点与福柯所描述的市场本身严格地反自然主义的概念联系在一起（部分由于胡塞尔对弗赖堡学派的一些成员的影响），人们并不认为这是发达经济的准自治，而是只能通过活动家的政治介入政策得以存在并保持其存在的一个现实：通过为保护自由竞争的游戏而设计的立法手段，通过为在整个社会范围内实施而设计的社会立法手段，不仅仅在狭窄的严格的经济活动范围内，宣传和传播企业的精神特质。亚历山大·拉斯托给这后一组目标起了一个很有意义的名称，叫生命政治（Vitalpolitik）。如此看来，资本主义制度决非注定要灭亡，但其生存取决于它的创造性反应能力，即对它注定遭受的或多或少偶

然发生的结构危险和阻碍做出创造性的反应。

其次，《自由秩序》刊发了福柯所说的佐姆巴特的命题：即基于对“公司”（Gesellschaft）和“团体”（Gemeinschaft）的社会学研究，提出的现代经济必然要产生一个“大众社会”的倾向这一思想，这种社会将枯竭人际关系，而用福柯所说的“符号、速度与景观”的虚假满足来代替真正的社区。新自由主义者对此的回答是：这些邪恶之根与其说是计划经济，毋宁说一方面是由市场体制的敌人所采纳的计划和官僚方法（民族社会主义的经历就提供了一个政权确立明确目标的教训，即一种佐姆巴特式的国家社区的恢复，演变成了现时代最火暴的“符号和景观”文化），另一方面是由一种老式的早期自由主义的政治经济所采纳的过于抽象的概念，即关于经济和企业的性质和意义的概念。

福柯没有表示赞同新自由主义的学说，但对其方法的某些部分清楚地表现出气质上的相近性（尽管动机稍有不同）：包括反自然主义；强调把历史作为对偶然性危险而非不可避免的命运进行分析；爱好一种有关发明的政治；关注有关生活的伦理行为的韦伯式命题；怀疑某种样式的文化批评。在与杰拉尔德·罗莱特的访谈中，他兴致勃勃地谈到了所有这些话题。其中，福柯把对含有多种形式的一种多元理性的形成和突变的分析，与对即将或实际已经崩溃的普遍理性进行的判断——这也是他所拒斥的——区别开来。

“我想我们在此涉及到许多形式中的一种——也许我们应该称这些形式为习惯——当代思想甚至现代思想中最有害的习惯之一，无论如何是后黑格尔思想中的一种：即把现在确切地当作历史上一个断裂的现在，最佳状态的现在，圆满的现在或返回黎明的现在加以分析。每一个参与哲学话语的人所具有的尊严都是他自己时代的折射，我感到这是一个缺陷。由于我自己曾这样做过，所以我对此深信不疑；而且，在像尼采这样的人的著作中，

我们不断地发现这一点——或至少能持续发现。我想我们应该谨慎地对自己说，一方面，我们所生活的时代不是历史上独一无二的或根本的断裂时代，其中，一切都已完成而且重新开始。另一方面，我们也要谨慎地对自己说，甚至在没有这种尊严的情况下，我们生活的时代非常有趣；这个时代需要人们分析、分解，我们最好问自己，'我们当下的本质是什么?'我想知道，自从康德提出'什么是启蒙?'以来，哲学思想的主要作用之一也许不能这样描述，即哲学的任务是描写当下的特征和'当下的我们'。附带的条件是，我们不允许发表肤浅的相当理论化的宣言，即我们生存的时刻是黑暗深渊中的一次劫数，或是凯旋的黎明。它与其他时代一样，或更确切地说，这是与其他任何时代都不一样的一个时代"。[17]

因此，对于现在如同对于权力一样，作唯名论者都是相当必要的。福柯的方法进而意味着用以提出关于"现代性"的诸种问题的一种谨慎明确的方式。在同一次访谈中，他的确谈到，他"从来不清楚'现代性'一词在法国的含义"，承认至于"后现代性"，他已经"跟不上时代了"。在《什么是启蒙》中，他最充分地阐述了自己的观点。福柯在此提议将现代性理解为一种态度(间接地与康德所做的区别相符合：我们不是生活在一个文明的时代，而只是生活在一个启蒙的时代)，而不是新纪元。福柯说的"态度"是指"与当代现实相关的一个模式"，"由某些人做出的自愿选择"，一种思维和感觉方式，一种行为方式：一种精神特质。福柯解释了波德莱尔有关这一论题的名作。[18]现代性不是事物发展过程中的一种特性，而是对待这一过程的态度，"是真实事物的真理与自由的实施之间一次艰难的相互作用。"现代性是一条准则，一种苦行主义，一种特定的自我文化："对波德莱尔而言，现代人不是去发现自己，去发现他的秘密和他隐藏的事实；现代人是试图创造自己的人。"在波德莱尔看来，所有这些

现代选择都只限于生活和艺术世界。

福柯以同情的口吻引用了波德莱尔的一句格言“你们无权鄙视现在”。文化批评与谱系学往往有共同的追求。尼采毕竟是我们这个世纪这两种追求的始作俑者。就福柯的情况看，这种联系是误导的。福柯是谱系学家而不是文化批评家，他不痛惜人类价值的迷失、社区的衰败；他不为佐姆巴特幽灵般的大众消费、符号、速度、景观所打动（当然，这一套语码恰好适于法国刚出现的新佐姆巴特的境遇主义和后现代预言：鲍德里亚、维瑞利奥、德鲍尔德）。“我不相信那些古老的挽歌哀诉的堕落，好作家的缺乏，思想的贫瘠，我们面前荒凉阴森的地平线。相反，我相信，我们的问题是过剩而不是缺乏；我们并未遭受空乏的痛苦，而只是缺乏足够的方法来考虑正在发生的一切。”

在某些方面，福柯后期著作的主题尽管在素材上属于遥远的历史，但在基调上却完全适合当代弥漫的情绪。讨论这些著作的目的的数次访谈都围绕这样一个观点：在我们这个社会中，个人生活与关系的领域不再受强制性伦理或抑制性准则的制约，而由此被腾出的空间可以由另一种不同的伦理实践来填充，他称之为“生存的美学”。“为什么每一个个体不能把他的生活变成艺术品呢？”[13]福柯认为，他最后几本著作的价值之一就是记实性地描写了这种被遗忘了的选择。这不是说所描写的特殊实践是值得钦佩和模仿的；恰恰相反。同时，福柯在写这几本著作的岁月里，创立新的“生活方式”的想法已经日益加深，而且这种想法即便不是以相同的术语，但也在相似的意义上进入了一些正规的政治议事日程之中。

当人们注意到福柯在他最后几本著作中提到瓦尔特·本雅明对波德莱尔的研究，并将其作为分析现代自我实践的历史的罕见文献时，福柯简要讨论的波德莱尔的现代“生活方式”观又给人们增加了一份情趣。本雅明近来的政治名望与其说源于这些探

究，毋宁说归功于他那些易于消化的宣言，如被新左派作家们常常引用以至于变得平庸了的格言，有关共产主义的政治化美学与法西斯主义的美学化政治之间的对比等。这一殊荣是否足以解决福柯所提出的问题，目前还不清楚。一方面，“生存的美学”可能（如福柯所说）使人得出结论，认为伦理与政治实践之间的关系是可变的、偶然的，因此有理由怀疑把自己的生活变成政治的艺术品所暗含的政治价值，这是以“生活方式”的形式重现的军事理想。一种不同的选择是可以将个人生存中的不明确空间当作一种价值和必然：这种想法当然可以转变成实用的政治术语。福柯认为这个问题是目前福利国家面临的所谓危机的核心：在福利制度建立的最初阶段，为个体安全的缘故而牺牲一定程度的个体自由证明是必要的和可接受的。近年来，这种交换已变成大规模不满的对象，这就要求建立能最大程度地既增进安全又增进自由的一个新制度。福柯强调，这个目标要得以实现，只能通过集体的共同努力，通过涉及艰难的伦理选择而进行制度的改革、谈判和妥协。在此，人们可能会想起福柯对康德的评论，即康德把启蒙看作是自由和公开运用理性的巧合，而且没有说明运用那种理性的政治手段怎样才能得到保证。但是，福柯无疑也会认为那个问题阐述得太狭隘：它至少应该扩展开来，从而为确保个体自由地、私下地运用实践理性留有足够的空间。

人们可能还会想起韦伯思想的一个方面。威廉·亨尼斯最近发表的几篇很有价值的文章使人们注意到了这一点：对集体力量的社会学评价和评估，以及根据对个体的生活方式和行为对生存状况和选择的实际评价（这一主题后来将在新自由主义者论述的“生命政治”中得以充分地体现）。韦伯有时将这种关注称作“性格学”标准。人们可能想要知道，韦伯是否纯粹赞同现代流行的有关生活方式的观点（或美国通过意识形态宣传而对“生活方式”概念的亚消费），就如同他本人追求冒险经历一样，他认为

那是他自己所处时代的一个文化弊病。他对威廉的德国进行的最严苛的"性格学"研究以这样一种反思告终：很难创造一种价值或风格。福柯不会提出异议。人们也可能愿意听他对亨尼斯引用的韦伯的另一段话的评论，"认为人文科学，也就是政治经济学研究的内容，所探讨的主要是在这种经济和社会生存条件下生长的人的素质。"[20]最近有迹象表明，福柯可能逐渐改变了他的哲学人类学或"主体理论"的观点。这似乎表明人们对他的后期著作产生了的误解。没有理由认为福柯想要接受韦伯式的人类学标准，无论是作为"改变我们之所是"的伦理手段还是作为结果。另一方面，为了使他的"我们是什么"的问题实际上成为真正的问题，就人类学范畴的伦理地位而言，保留不确定性或不明确性的一个边缘地带，或取代那些范畴的任何术语，都是十分必要的：一种可能的认识是，我们不知道我们是谁："人类历史是同一个词的相同意思的无限延续。反驳是一种义务。"[21]

注释：

① 福柯以前曾授权发表三篇讲演的译文：见 Foucault,"Two Lectures", in *Power/Knowledge*, Brighton: 1980。

② Foucault, "Georges Canguilhem: philosopher of error", *I & C* 7, p. 32 – 50.

③ Canguilhem, G., *The Normal and the Pathological*, with a preface by Michel Foucault, 1980.

④ Foucault, *A Foucault Reader*, ed. P. Rabinow, New York: 1984.

⑤ Foucault, "Structuralism and Post – Structuralism: An Interview with Michel Foucault" (with G. Raulet), *Telos* 55 p. 195 – 211.

⑥ Foucault, "Georges Canguilhem: philosopher of error", p.54.

⑦ Daniel, J. *L' Ere des Ruptures*, Paris, with a Preface by Michel Foucault (also published as 'Pour une morale de l' inconfort', *Le Nouvel Observateur* 23/4/1979), 1980.

⑧ Foucault,"On Governmentality", *I & C* 6, 1979.

⑨ Foucault, "Georges Canguilhem: philosopher of error", p.54.

⑩ Foucault, Review of French translation of E. Cassirer's The *Philosophy of the Enlightenment*, *Quinzaine litterature* 1/7/1966, Paris.

⑪ Foucault, *The Order of Things*, chapter 9, London, 1970.

⑫ 这些命题是在论康德的《人类学》的一篇未发表的评论中提出的。

⑬ Foucault, *A Foucault Reader*, p.45 – 46.

⑭ 同上，p.46。

⑮ Foucault, "The Subject and Power", *Critical Inquiry* 8, p. 777 – 795.

⑯ Foucault, "Power and Strategies", in *Powert/Knowledge*.

⑰ Foucault, "Structuralism and Post – Structuralism".

⑱ Foucault, *A Foucault Reader*, p.39 – 42.

⑲ Foucault, "Le sexe comme une morale", *Le Nouvel Observateur* no. 1021, Paris June 1984.

⑳ Weber(1980), cited in Hennis (1983), p.164.

㉑ Foucault, *L'Usage des Plaisirs*, Paris, 1984.

福柯晚期著作中主体的回归

彼得·杜斯　著
陈永国　译

在其生命的最后几年里，米歇尔·福柯逐渐认识到，如果能够早一些接触法兰克福学派的著作的话，他是能够在自己的研究中避免一些弯路和疏忽的。然而，尽管有这些公认的亲和性，但在法兰克福学派和福柯这里，规范权力及其被统治的他者，以及二者间的关系，在方法上显然存在着一个重要差别。对经典的法兰克福学派来说，这种关系中的压制性是现代社会中一种严格的手段－目的理性的压力造成的，不能将其看作对这种理性的前景的穷尽。这意味着肉体在本质上并不是非理性的。比如，弗洛伊德的错误就在于对各种冲动采取了千篇一律的视角，对一个不可动摇的真理来说是危险和无序。相反，工具理性本身从它所压倒的一个受折磨的自然的角度来看似乎是非理性的。一个分裂理性的每一方面都经验了它的他者的非理性。当然，福柯拒绝接受这一视角，因为——与其他后结构主义思想家们一起——他怀疑一个未分裂的理性具有极权主义的含义。他认为我们不能谈论理性与其历史，而只能谈论实践的多元性，相互竞争、相互重叠的“理性的各种形式”。我们的任务是要把自身置于这种永远变换的斗争之中，而不期望任何终极的“调和”。

福柯这一立场的问题在于，它剥夺了任何确定内容的理性概念。理性的多样性不过是实践的多样性。这导致两个问题的出现。首先，是权力与知识之间的一般关系问题，他在70年代发表的著作主要是为了解决这个问题。尽管他的意图显然是要呈现权力与知识的内在联系（因此他用连字符把权力和知识连接起来："权力－知识"），但这种关系事实上往往被描写为某些知识构成的制度性前提。福柯的基本论点是，疯人院、医院和监狱所提供的严密监视的机会使得与之相对应的"人文学科"的深人发展成为可能。在1975年的一次访谈中，他指出：

> 人文学科的考古学必须通过研究权力机制而建立起来，这些机制耗费人体，也即行为的动作和形式。而这种研究使我们能重新发现人文学科得以出现的一个条件：19世纪所付出的学科和规范化努力。①

但这种方式的谈话实际上就等于把权力与知识之间的关系变成非本质的了。福柯并没有解释"学科和规范化的努力"是如何通过应用科学知识而得以强化的。这一失败的理由并不难发现。因为，如果福柯承认科学知识的应用增进行动的有效性，他就有义务抛弃基本的相对主义立场，承认理性至少在一方面取得的"进步"的现实：即认知－工具的方面。因此，通过学科跨越"技术"的门槛，即福柯所唤起的权力与知识的螺旋式强化，就在理论上没有得到解释。

其次，在福柯对学科权力与身体、"理性"与"他者"之间关系的论述中有一个难解之处。由于福柯不想从规范的角度，通过评价理性这个标签所体现的有力主张，来判断权力－知识的情结，所以，他必须拒绝把事实性和有效性区别开来，因此不可能把人文科学作为扭曲和假象而抛弃掉。如我们从《知识考古学》

中最清楚地得知的，对福柯来说，话语构形的“客体”是由这些构形限定的。但拒绝判断有效性使得福柯很难给他的立场以批评锐气。比如，对学科权力的攻击就只能从不同的身体概念出发来进行。但对福柯来说，这第二个概念只能是另一个权力情结的组成部分，只能要求更大的“真理”和规范的优越性。

福柯对这一两难境地的反应从根本上说是含混的。一方面，他禁不住抛弃自己的批评立场，暗示说——

> 为了摆脱造成敌对双方出现的那些机制，为了消解人们可以参与的另一方的虚假统一，有必要转移到另一方去——到“好的一方”的对立面去。[2]

另一方面，福柯显然不能完全抛弃一个解放的视角。但这个视角注定是尝试性的和昙花一现的，因为它似乎与阿多诺和霍克海默所揭露的主导理性的非理性相反，要求提倡非理性本身。

这种差别清楚地见于阿多诺和福柯对一个非规范化的感官乌托邦所持的不同态度上。比如，在《性史》中，福柯的脑海里闪现出一种“由身体和快感构成的经济”，这种经济已不再屈从于对身份的职业要求，[3]但这只是一个捉摸不定的暗示。对身体及其需要的任何比较肯定的确定都与福柯严重的相对主义倾向相违背。对比之下，在《否定的辩证法》中，阿多诺清楚地阐明，“一切快乐都以肉体的快感为目标，并在那个目标中获得客观性。在肉体的每一方面都受到阻碍的快乐根本不是快乐。”[4]

即便人们反对有关极权主义的说法，但福柯反对把一个被一分为二的理性再次统一起来的规划，这种抵制的背后显然有一个正当的疑虑。他的疑虑是，工具理性的总体化对复杂的现代性来说是一个过分简单的故事。自相矛盾的是，恰恰是往往被当作“后现代”原型思想家的福柯在为现代性的多元主义和开放性辩

护，而阿多诺和霍克海默却似乎是“后现代的”了，因为他们认为理性的解放力量已经名存实亡了。在《启蒙的辩证法》中，他们直截了当地指出，“启蒙与任何制度一样都是极权主义的，”[5]这意味着阿多诺和霍克海默在逻辑地叙述启蒙运动普遍主义的进步方面时将困难重重。如赫伯特·施纳德尔巴赫在谈到霍克海默的道德哲学时所说：

> 人们几乎可以把批评理论当作一个整体，相信一般性和权力**不可能**是善，因为它们是一般的和有权威的；换言之，现世的善只能在瞬间、在弱者中、在个体冲动中、在例外中、在或然性中——在个体出乎意料的、实际上不明智的善意的动机和行动中才能找到。[6]

尽管表面上不愿意根据理性化的任何分期模式阐释现代性，但福柯的确看到——而且甚至更加敌视——普遍主张的资产阶级道德的兴起。这可以在《疯癫与文明》的一些段落中清楚地见出。在这部著作中，福柯指出，恰恰是道德的出现使疯人成为矫正的合法目标。“资产阶级社会的根本原则，”他写道，“使得这种既是私下的又是普遍的道德在没有任何可能的争议之下统治了疯癫。”[7]因此，要系统阐述阿多诺/霍克海默和福柯各自立场的实践结果，就必须解决一个根本难点。前者保留了主体的概念，但在形式上却让主体屈从于一个必然的、总体化的物化过程。(德国唯心主义的道德哲学中把普遍与理性等同起来，这只不过简单地让自然的统治长存下来。)对比之下，福柯在其大半个理论生涯中始终认为主体完全是由社会实践构建的，因此在这方面获得了更大的阐释自由，甚至有时否认能够给予现代性概念以特定的内容。[8]然而，这种抛弃所付出的代价就是不能够逻辑地思考解放的概念，因为如我们所看到的，福柯对阿多诺和霍克海默

深表怀疑，他们认为“在主体履行对自然的记忆中潜藏着所有文化未被承认的真理”。[9]

这一难点部分说明了标志着福柯后期著作特点的突然的理论转向。不可能不把这部著作看作是福柯试图克服前期著作中含混的权力和解放概念、承认“后现代”思想之局限性的一次尝试。后现代思想试图越过主体的概念，因此从根本上破坏了逻辑的自由概念。福柯在后期著作中的任务是论述主体性和自由的概念，从而避免使人产生这样的印象，即这种自由必须采取恢复某一真正的“自然的”自我的形式。

福柯确信，现代的权力技术和对本真的信任是紧密相关的：本性释放的观念，在诸如精神分析学等关于深度自我的科学理论的支持下，只不过导致了更深的奴性。这个信念坚定了福柯采取这一步骤的决心。事实上，《性史》的第一部可以看作福柯要撰写一部“深度谱系学”的尝试。福柯注意到标志着传统社会特点的群体身份的解体，而用以取代它们的身份形式又越来越依赖于个体反映和表达私下经验领域的能力，“avowal”（公开承认）一词在意义上的变化具体体现了这一转化：

> 长期以来，个体通过他人的指涉和他与公共福利（家庭、忠诚、保护）的联系得到确认；然后，他又得到他不得不就自身宣布的真理话语的确证。[10]

福柯把这次转化与从史诗叙述到现代内省文学的转化联系起来，也与意识哲学的兴起联系起来，“就构建一种关于主体、关于内省的有效性、关于把已然经验作为意识在场的证据的科学的可能性进行了长期探讨。”[11]然而，福柯希望说明的是，我们已经拓宽了与“内在世界”的接触，这个内在世界不同于包括自然和社会在内的外部世界，这是一种被忘记了的压制的结果：

人们承认——或被迫承认。在不是由于某一外在动力的驱使或不是自发的情况下，人是在暴力或胁迫之下承认的；它被从灵魂的隐蔽之处驱赶出来，或从身体抽取出来。[12]

通过把承认的能力与对承认者的审讯联系起来，福柯就能够论证“承认的义务深嵌于我们内心之中，以至于我们不再把它看作束缚我们的一种权力的结果；相反，深居于我们秘密本性之中的真理只能‘要求’浮于表面。”[13]

把这番议论拿来与其原型之一——尼采在《道德的谱系》的第二篇文章中所论的道德败坏的根源——加以比较是饶有趣味的。显然，尽管他把重点放在了残酷之上，因为残酷是道德要求得以内化的必然条件，但尼采并未把对自己内在冲动的强烈意识简单地看作是由权力导引出来的幻觉。他写道：

我迫不及待地说，一个动物灵魂转向自身，用武器攻击自身的现象如此新奇，如此深刻，如此神秘，如此矛盾，充满着那么多的可能性，以至于宇宙的面貌由此而发生了变化。这个景观（其终结尚不得见）需要有一个神圣的观众才能得到公正的对待。这是一个太崇高和自相矛盾的景观，甚至在某一微不足道的星球上也不能不被发现。因此，赫拉克利特的伟大的“孩子”，无论称做宙斯还是命运，在他的骰子游戏中，人都是最出乎意料的、最艰苦的一掷。人现在唤起了一股兴趣，一个悬念，一个希望，几乎是一个信念——仿佛在他心中已经有了某物的预示，仿佛他不是一个目标而是一个方法，一个插曲，一道桥梁，一个伟大的诺言……[14]

换言之，尼采在强烈地意识到过分的自我意识的破坏力的同

时，并没有把对内心深处的发现简单地看作由权力导引出来的幻觉。恰恰相反，这个发现必须经过融合和超越而走向一种新的自发性。对比之下，我认为，福柯从他的立场出发把两个命题融合起来了。他对治疗文化的批判，以及对主体性的一种自我破坏的培养，都无疑是合法的。然而，这些文化发展大可不必是对内在本性比较灵活的一种接触所能采取的惟一形式。日常生活也能构成一种较具自我表现性的形式，这将使当代社会的主体和公共地理进入一种更加平衡的关系当中。

我认为，法兰克福学派对这些问题的解决要深刻一些。阿多诺和霍克海默决没有忘记精神分析学的操纵潜力。在《最小道德》(*Minima Moralia*)中，阿多诺无情地把精神分析学揭露为一种控制形式：

> 精神分析学以恢复由于神经疾病而受损害的快感能力为自豪。仿佛仅仅快感能力这个概念不足以严重贬低这样一个事物的价值，如果它的确存在的话。仿佛通过对幸福的空论而获得的一种幸福并不是其反面，即制度规划的行为模式对越来越小的经验领域的进一步侵犯。[15]

显然，福柯在《性史》的第一部中对“压抑假设”的攻击，对依赖于“深度自我”观念的解放学说的怀疑，都基于一种类似的关怀。那个“深度自我”仍然需要通过某种特殊的认知形式才能揭示出来。同时，阿多诺的立场也表明了福柯拒绝深度自我的某种倾向。阿多诺并不否认“纯粹内向性无底的欺骗”。[16]在《最小道德》中，他论证说，“真实性本身在它变成真实的时刻，即在真实地反映自身、假设自身为真实的时刻即刻变成了谎言，因为在那个时刻，它已经超越了它在同一范畴内所要求的同一性。”[17]但他也看到了“恐惧在自我的深渊面前”的缓和，同样起

到了适应社会的各种技术的作用。[18]当然，20世纪60年代马尔库塞以“压抑性的解崇高”形式提出了一个类似概念。早在福柯之前很久，批评理论传统就已经强调了可能出现力比度解放的一种倒退形式，这种形式只是更有成效地把个体插入现存的生产和消费制度之中。然而，对批评理论来说，这种可能性并没有消解精神分析学的洞察力，后者看到了自然与社会之间存在着一种致命的辨证关系。从30年代后期起，批评理论的倾向就是要疏远作为假定为正确的精神科学的精神分析学，疏远治疗实践的适应功能，与此同时保留弗洛伊德的元心理学卓见，作为在个体心理层面上对固有的文化冲突的一种理论化。[19]

在晚期著作中，福柯试图避免这些复杂关系，在对古希腊罗马伦理符码的研究的激励下，倡导他所说的“生存的美学”。他诉诸于纯粹的自我风格化的观念，这种风格化不是作为普遍准则强加于人的，而是供个体进行选择的。然而，在当代社会中，不难看到向生存美学的这种转向不过是对社会趋于原子化倾向的强化。不仅如此，福柯还没有看到个体性这个概念本身固有的辨证关系。对阿多诺和霍克海默来说：

> 个体的独立性和不可比性具体地抵制了非理性整体盲目的、压抑的力量。但是，从历史上说，这种抵制只能通过每个独立的和不可比的个体的盲目性和非理性才有可能实现。……一个人根本的个别特征就是两种因素合二为一的那个因子，既能逃离统治制度，幸运地活下去，又能逃离这个制度借以残害其成员的伤害征候。[20]

在70年代的大多数著作中，与这种辩证观念相对比，福柯从单方面把个性化描写成纯粹是权力技术的结果。然后，在他的晚期著作中，他惊人地转向了对自我的个体培养的评价。然而，

这些著作似乎提倡对生活进行一种任意的风格化，这能极其容易地强化《启蒙的辩证法》所描写的环境：

> 伪个性到处流行：从标准的爵士即兴演奏到罕见的电影明星，其遮盖着双眼的卷发表明了她的创新性。个性只不过是普遍权力把偶然的细节牢固地刻印下来，并如此被人接受而已。[21]

这样一种结果的可能性得到了事实的验证：福柯公然抨击"认为在伦理学与其他社会或经济或政治结构之间存有分析的或必然的联系的观点。"[22]

追问福柯美学概念的内容，即他所诉诸的生存美学究竟是什么，这将进一步揭示福柯观点的问题特征。在一种意义上，这个术语在用于古代伦理符码之时显然是一个时代错误，因为，如福柯本人所清楚地指出的，这些符码深嵌于权力与名誉的社会关系之中：美学在现代的自治没有比在此更明显的了。此外，谈论一种"生存美学"的可能性就等于描写一种环境，其中，美学会失去其特殊性。如鲁迪格·巴布纳所说：

> 熟悉一个生活世界，在这个世界上我们有宾至如归的感觉，甚至可以说这个世界是美学效果的一个储藏库，它的损失同时也是各种审美可能性的损失。我们经历着烦恼的解除，异化，新的反映，透彻的阐释，纯粹的内容，只不过与我们日常所见的事物完全相反。如果这种经历由于艺术现象取代了它的位置而消失，那么，虚构就开始僵化了。[23]

这一论点意味着福柯对深度自我的批判与新保守主义对当代文化的批判处于一种奇怪的关系之中。一方面，他谴责对主体性

和真实性的盲目崇拜，同时，他的结论又意味着艺术与生活之间障碍的消除，而一种生活方式的多产从根本上说不仅仅是以竞争和成就为取向的，对新保守派来说，这种多产对社会具有颠覆和破坏作用。

不可避免的最后一个问题关系到福柯晚期著作中唤起的有关自由的本质问题，这种自由既是抵制权力的基础，又是自我创造的自由。自由概念的引入似乎是对福柯前期著作的明显突破。在前期著作中，主体及其主体自治的幻觉在理论上成为权力和话语的建构。尽管如此，在论述康德的“什么是启蒙运动?”一文中，福柯谈到了“我们作为自治主体的构成”，而在与杰拉尔德·罗拉尔德的一次访谈中，福柯所关注的是“对反映形式之间的分析——自我与自我的关系，因此也是反映形式与真理话语、理性形式与知识结果之间的关系。”[㉔]然而，承认反映性是主体性的限定性属性，这提出了福柯晚期著作中许多尚未完全得以探讨的问题。

只有一点可以在此提及。有关自我建构的反思式阐释中明显存在着一个悖论：即自我为了建构自身必须是已经存在的了。恰恰是这个问题在后康德唯心主义中突出出来；这也是费希特所着力要解决的问题。在费希特看来，自我必须是自我设定的行为，而且恰恰把自身设定为这种行为。但是，把自我看作行为而非看作物质甚或一个有形的整体的这种观念，产生了两个重要结果。首先，是为对付客观世界而设计的我们的语言，当承担解释自我意识的结构的任务时，本身就是有问题的。对费希特来说，语言的基本取向是客观性，正是这个原因，他才引入了一个新词，即与“事实”相反的“虚构”，来描述自我的行为的“特定性”。换言之，接触主体性的困难就从这里开始，而不简单是权力的构成问题。其次，自我的这种行为以及自我从所有客观限制的倾向性释放，成了道德原则。

对比之下，福柯争论说，伦理的自我建构在反映媒体中运作，同时，他又希望否认这个媒体本身具有任何伦理意义。它只不过是“伦理游戏”的场所。[25]然而，福柯后期的许多论述都似乎与这一否认相矛盾。因此，在论康德的文章中，他之所以反对人文主义，从根本上是因为人文主义固定了有关人的观念：“所说的人文主义总是必须依靠从宗教、科学或政治那里借来的关于人的某些观念。人文主义用来给关于人的各种观念增加色彩，证实这些观念的合理性，而它又不得不依靠这些观念。”对此，福柯提出了关于所有历史制度和实践之偶然性的一种意识，和“一种批判的原则以及我们自身在自治中的一种永恒创造”。[26]实际上，在最后几次访谈中，福柯指出，他的角色就是“向人们展示他们比他们所感到的要自由得多，人们把内嵌于某一历史时刻的一些主题作为真理、作为证据来接受，而这种所谓的证据是可能受到批判和破坏的。”[27]然而，他一旦采取了这一步骤，一种真假自我关系问题的伦理意义就显然不可避免了：自我完全可能无视自身的自治性，即无视自己的行为。福柯可能否认把《启蒙的辩证法》中呈现的、在精神分析学激励之下的那种行为明确说成既是从本能冲动的一种解放，同时又是这种冲动的永久保留。但是，在其生命的尽头，他不再逃避这样一个事实，即对社会和历史过程的理解，如果不是自我理解的组成部分的话，那至少也促进了我们从自我误解中的解放。

注释：

① Michel Foucault, “Body/Power”, in Colin Gordon (ed.), *Power/Knowledge*, Brighton, 1980, p.61.

② Michel Foucault, “Non au Sexe Roi”, *Le Nouvel Observateur*, 644, 12－21 March 1977, p.113.

③ Michel Foucault, *The History of Sexuality*; *Volume One*: *An Introduction*,

Harmondsworth, 1978, p.159.

④ Theodor Adorno, *Negative Dialectics*, London, 1973, p.202.

⑤ Theodor Adorno and Max Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment*, London, 1979, p.24.

⑥ Herbert Schnadelbach, "Max Horkheimer and the Moral Philosophy of German Idealism", *Telos* 66, Winter 1985 – 1986, p.87.

⑦ Michel Foucault, *Histoire de la folie a l' age classique*, collection TEL edn. Paris, 1976, pp.465 – 466.

⑧ 参见"Structuralism and Post – structuralism: an Interview with Michel Foucault", *Telos* 55, Spring 1983, p.200。

⑨ *Dialectic of Enlightenment*, p.40.

⑩ *The History of Sexuality*; Volume One, p.58.

⑪ 同上, p.64。

⑫ 同上, p.59。

⑬ 同上, p.60。

⑭ Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morals*, essay 2, para. 16.

⑮ Theodor Adorno, *Minima Moralia*, London, 1974, p.62.

⑯ 同上, p.64。

⑰ 同上, p.154。

⑱ 同上, p.65。

⑲ 参见 Wolfgang Bonss, "Psychoanalyse als Wissenschaft und Kritik. Zur Freudrezeption der Frankfurter Schule", in Wolfgang Bonss and Axel Honneth (eds.), *Sozialforschung als Kritik* Frankfurt, 1982, pp.397 – 405。

⑳ *Dialectic of Enlightenment*, p.241.

㉑ 同上, p.154。

㉒ Michel Foucault, "On the genealogy of Ethics", in Hubert Dreyfus and Paul Rabinow, *Michel Foucault*; *Beyond Structuralism and Hermeneutics*, 2ed edition, Chicago, 1982, p.236.

㉓ Rudiger Bubner, "Morderne Ersatzfunktionen des Asthetischen", *Merkur*, No.2, February, 1986, p.107.

㉔ "Structuralism and Post – structuralism: an Interview with Michel Foucault",

p.203.

㉕ Michel Foucault, *L' usage des plaisirs: Histoire de la sexualite* 2, Paris, 1984, p.13.

㉖ Michel Foucault, "What is Enlightenment", in Paul Rabinow (ed.), *The Foucault Reader*, Harmonsworth, 1986, p.44.

㉗ "Truth, Power, Self: An Interview with Michel Foucault", in Luther H. Martin, Huck Gutman and Patrick H. Hutton (eds.), *Technologies of the Self*, London, 1988, p.10.

何为成熟：哈贝马斯与福柯论“什么是启蒙?”

赫伯特·德雷福斯　保罗·拉宾诺　著
迟庆立　译

两百年前，1784年，康德回答了柏林一家报纸提出的问题：“什么是启蒙?”在他的回答中，康德将启蒙与运用理性以达到成熟等同起来。从那时开始，有关这一观点的涵义，每隔一段时间就会引起一场论争。今天这一问题又被两位思想家提上了公开辩论的讲坛。这两位思想家都可被称为是这种辩论名正言顺的传人，因为在他们身上体现了两种彼此对立而又同等合理、具有说服力、通过了解理性与历史瞬刻的关系对哲学生活做出重新解释的方式。这一问题还暗藏于那些反思想家的作品之中，他们以后启蒙和后现代的话语，对严肃性总体提出了质疑。

本文将集中讨论福柯和哈贝马斯有关“严肃性”的论争。他们虽然同是继承了启蒙运动的思想，但在对“严肃性”问题的见解上却截然对立。福柯的离世使得这场围绕社会、批判性理性及现代性之间的关系进行的重要论辩提早落下了帷幕。不过，即使福柯还活着，他们之间的这场论争也不大可能成为一次真正的对话，因为这两位思想家对上面的几个术语及它们之间关系的理解水火不容。两人都认为社会处于某种初始状态，但两人对现代社

会是什么、可能是什么的观点却迥然不同。两人都认同当代哲学的根本任务是了解批判性理性，但对批判和理性的理解却彼此相悖。最后两人又都同意康德的观点：成熟是现代时期的任务，但哈贝马斯和福柯关于现代性和成熟的概念却呈现明显的对立。而他们又同时站在与反思想者们对立的立场上。

康德认为批判性理性始于对西方试图建构一套反映人性本质的、普遍的真理的理论这种努力的拒斥，对这一观点，福柯和哈贝马斯都认同。康德认为一旦被揭露了的宗教和形而上学失去了权威，道德行为和社会纽带的问题就必须予以重新面对，福柯和哈贝马斯也认同。两人都接受成熟即是一个人承担起运用自己的批判性思考的责任，也接受批判性思考在于勇敢地检验那些最为我们珍视、最能给我们带来抚慰的假说。康德的这些观点使他得以对西方认识领域发生的一次根本性变化予以清晰阐述。而这一阐述，把他的哲学同当代联系到了一起。在达成这些共识之后，福柯和哈贝马斯对批判性理性、社会及现代性的重要性和它们之间关系的解释开始出现了戏剧性的分歧。对哈贝马斯而言，康德的现代性在于他对理性的局限的认识，譬如，他拒斥理性拥有提供关于先验的客观存在的真理的权威资格。康德的成熟在于向我们展示如何保持理性批判的和先验的力量。只有保持理性批判的和先验的力量，才能保存启蒙运动的成果——理性战胜迷信、习俗和专制。

哈贝马斯对康德哲学最新的解释主张是，试图提供一种形而上学的根据的那种前批判努力可以用对种种前提条件的分析来替代。这里的前提条件指的是使得预设于语言所有使用之中的理想言语群体得以实现的条件。哈贝马斯认为，这种对使真理得以合法化的前提所做的分析是将批判性理性同各种社会关系结合起来的惟一途径，因而也就是回答了康德所提的问题。这种对语言交际性使用的考虑本质上是知识分子式的。毋庸置疑，人们能够依

据命题内容的合理性、意图表达的真实性或者说真诚性、言语行为的正确性或者恰当性提供的理由，达成一致的意见。分析这些保证语言不被歪曲使用所必须的普遍性社会前提，为人们提供了借以评估社会组织的程序性规范标准。对哈贝马斯而言，不成熟就是未认识到作为交际实践基础的“假设”不断增强的明确性，未促进这种明确性的进一步发展。这种不成熟使我们暴露于实践智慧、艺术和修辞学危险的诱惑之下，而这些交际和达成共识的途径，依照哈贝马斯的观点，是从我们的文化中发展出来的。成熟在于辨识出给定时期中社会组织采用的形式，判断这些组织促进人类群体发展的功能完善程度，并且同时承担使这些组织呈现当前形式并使它们更趋完善的责任。

这样，对哈贝马斯而言，现代性问题这一独特的历史问题，其本质就在于在面对我们的根本信仰丧失了形而上学的依据的时候，仍然保留理性的首要地位。这一点康德在其关于启蒙的批判中做了最新、最完整的阐述。成熟的本质则在于对群体准先验的基础的发现，我们都有这种群体，也需要群体，为了哲学，也为了人类的尊严。

同哈贝马斯一样，福柯也认为我们的现代性源于康德试图使理性具有批判性的努力。譬如，康德试图建立界限，试图使理性的使用合法化。但康德努力想要展示的一点：理性的这种批判性使用就是它真正的普遍性本质所在，在福柯看来，并不那么具有独创性，那么重要。福柯并不否认，面对着形而上学的瓦解，康德努力想保存理性的规范地位。但福柯并不认为康德宣布了一个普遍性的解决办法，相反，福柯把康德的那篇文章当作是对一个特定历史连接点的诊断。他认为康德那篇文章独特而有深度之处在于一个哲学家，以哲学家的身份，第一次认识到他的思想来自于他所处的历史环境，是对这一环境做出反应的一种尝试。用康德的话来讲，一个人所处的位置就如同“机器上的一颗螺丝钉”，

他有思索现时的社会问题和政治问题的责任，只是，他思考这些问题的时候，考虑的不是内容，而是要确定当前提出的建议可以在何种程度上提高普遍的程序性理性或批判性理性。幸亏有这一先验性转折，人们才得以英雄地放弃或对宗教或对形而上学或对这二者兼有的依赖，不再将它们视为其时证明或批判实践的基础，从而能在赞叹腓特烈大帝纪律严明的军队的同时，还能保有与一个人所处社会的形式有关的普遍的、超历史的、规范性判断存在的可能性。

福柯对康德将历史瞬刻、批判性理性和社会之间建立起的联系重新作了解释，将其作为建立有关哲学生活意味着什么的一种全新的尝试。

> 我们自身的批判的本体论，绝不应被视为一种理论、一种学说，也不应被视为积累中的知识的永久载体。它应被看作是态度、“气质”、哲学生活。在这种生活中，对我们是什么的批判，既是对我们之被确定的界限作历史性分析，也是对超越这界限的可能性作一种检验。[1]

这种批判的本体论包含有两个相对独立又彼此相关的部分：加工自我和回应时代。

福柯将波德莱尔提倡的“花花公子的苦行主义”作为加工自我的一个现代例证。“花花公子将自己的身躯、行为举止、感情、激情以及生存变成了艺术品。”福柯写道：“对于波德莱尔来说，现代人并不是那种去发现自己、发现自己的秘密和自己被隐藏的真理的人；他是那种设法创造他自己的人。这种现代性并不‘在人的自己的存在中解放人’，它强制人完成制作自身的任务。”[2]同花花公子和存在主义者一样，福柯也是从一种气质出发。这种气质否定了宗教、法律和科学的指导，同时也拒绝为发现这些学

科以各自的方式培育出来的自我的深层真理而献身。

对福柯而言，一种伦理的任务并不是要拯救整个文化，或像存在主义那样，拯救个人于克尔凯郭尔所认为的当代不可逆转的毁灭之中。福柯也不像海德格尔早期那样认为人类存在的深层真理就是根本不存在深层真理，因而成熟意味着直面我们存在于这世界的无理据性。与此同时，尽管也曾暗示过萨特思想中那种能真正直面自身的虚无的有创造性的理想主体，福柯从不将我们当前的状况强加于人类所处状况之上，然后再从假定的人类普遍现实的角度极力将一种伦理建立在真实的生活之上。这种海德格尔早期、萨特和哈贝马斯都曾持有的观点，将成熟等同于对西方哲学家所揭示的关于人类存在的普遍结构的接受，因此排斥了同其他作为人的方式之间的平等对话，除非这些方式通过认可这些条件的普遍性而达到成熟。这种立场显然福柯是不认同的。

对波德莱尔和早期的萨特来讲，创造一个人的自我并不会改变社会，最多也只是冒犯而已。福柯与他们相反，福柯不想使自己的生活激起别人的愤怒，也不想提供一种可直接仿效的范例。他想做的是对现时处境中不可忍受的东西做出反应，以期构筑出一个具有普遍性的问题，同时也赋予一种行为风格以具体表现。这种行为风格通过对界限的测试，使我们能看到在我们能拥有的多种社会类型之间存在着具有实际意义的区别，看到作为人的方式中，有些方式应予反对，另外一些值得加强。

但哈贝马斯又提出了一个问题，既然福柯将成熟定义为放弃对法律权威、宗教权威和科学权威的依赖，否定哲学家提出的形式上的普遍性主张，他又怎么能合法地做出这些规范性判断呢？根据哈贝马斯的观点，福柯提出了一套政治理论，却没有合理的证明，这纯粹是决定主义。

哈贝马斯在评论福柯的讲座中特别谈到了福柯这种看似武断的立场。③一方面，他指出了他认为是福柯强烈的伦理信仰和政

治信仰之间未解决的矛盾；另一方面，他也指出了福柯作为考古学家，以一种沉醉的漠然去观察我们所处的社会中最有意义的关系的能力。福柯针对当前状况的那种微妙、细致但概念化欠佳的讽刺态度，对那些赞同康德的观点，把为保持传统哲学的严肃性而接受理性的局限性作为成熟定义的人来说，注定会显得自相矛盾、迷惑难解。这个问题我们同福柯也进行过多次讨论。它同福柯的研究中心，同福柯的生活关系极近，近得连福柯都常常无法给出一个明确的答案。不过，正如我们将继续努力展示的，认为福柯做出了规范性却无合理依据的断言，认为他所在的政治立场是不被赞成的，这样的观点尽管看似有理，甚至还能在福柯的访谈和对话中找到些共鸣，却与福柯的总体观点不一致。在德国哲学的继承者们攻击福柯过于武断，缺乏理论依据的同时，法国后哲学家们（及其美国从事文艺批评的追随者）也在攻击福柯，他们认为福柯武断得还不够。福柯曾一度从这一视角去理解语言和欲望的颠覆性角色，但当他转向非推论性实践和权力关系的生产性角色时，他研究的形式和内容似乎同时靠近了接受明晰与分析的传统规范的危险边缘。不过，哈贝马斯说对了，福柯并没有沿袭用语言去表达现实的哲学传统，也没有将语言用作未被曲解的交流的工具。但是，哈贝马斯也没有都说对，福柯也不准备流于自我参照的能指的自由游戏。而那些相信语言只对它自己言说，而且通过我们只言说它自己的人，则必定会像列奥·伯萨尼以能典型代表这种趋向的语言所描述的那样，觉得“他好像就是要在写作这一活动之中找寻一种新的、没有性的色彩的苦修，以逃避被一种语言，一种既那么无可逃避的亲近又那么无可逃避的陌生的语言，所拥有、所穿透、所控制时那种兴高采烈的绝望。”④是的，福柯非但没有将文本解构以揭示其欲隐藏对自己文本性的自我参照的企图，他反而将文本作为了解其他社会实践的线索。如柏拉图之前的修辞学家一样，福柯用语言来阐述对促使我们行动

的处境所做的理解。

在《事物的秩序》里，在分析我思和未思（unthought）时，福柯已经为我们展示了一种被自主的，创造性的主体所持的哲学信仰是如何发现自己被当作必要因素卷入理解自己成问题的基石这一浩大工程的。福柯很清楚这一任务势必会对我思提出质疑。在写作《事物的秩序》时，他提出：拒绝被表达的东西使我们有希望走出对局限的解析。他赞同拉康对弗洛伊德心理疗法的看法，认为这是“对那一区域的发现。在该区域中，表达处于停顿状态。，冲突和规则在欲望赤裸裸的出口找到了它们的依据。”[5]然而，在生命的最后十年里，他又埋头于对这一观点的重新思考。

福柯曾将注意力转向权力关系的生产性，并提出这一问题的一个构成部分——压抑假设。他从谱系学的角度将对局限的解析重新做了演绎，不仅把局限视为一种认识结构，而且将其视为西方人主/客体建构过程中的一个阶段。正因如此，福柯力求“使自己不受一种颇现时的思想模式的影响。”[6]他开始探寻另一种演绎方式。在他的这种演绎中，与法律的对抗和没有意义的欲望被理解为塑造了他，塑造了每个人的一种历史现象。这也是拉康式的观点：存在着一种看似合理，甚至是真实的人类主体的结构。用福柯的话讲，就是“将欲望和欲望的主体置于历史之外”，[7]将答案与问题的位置颠倒过来，福柯开始研究人们是怎样开始想当然地认为主体、欲望和禁止是被给定为解释历史和社会的概念。福柯要解释的中心问题便成了：运用弗洛伊德对性意识的诠释学，对产生于基督教忏悔实践、作为有欲望的人的我们自身的建构做出解释。

福柯并不是想建构一种一般性的理论体系，也不想对任何元叙述存在的可能性进行解构。他只是要给我们提供一种对我们目前状况的演绎性分析，是将谱系学和考古学结合在一起的独特方

法，使他能超越理论和诠释学，而又同时保持看待问题的严肃性。演绎性分析的实践者意识到自己是自己所研究的事物的产物，结果他永不可能抽身出来，看到这一事物的全貌。谱系学家认识到文化实践比任何理论更具有基础的性质，认识到理论的严肃性只能理解为社会正在延续中的历史的一部分。而福柯为看清我们这个社会的实践的怪异性而后撤的考古的一步，并不意味着他认为这些实践毫无意义。既然我们与他人共有文化实践，既然这些实践将我们塑造成我们现在的模样，我们就不可能没有一些共同的立场。我们就是从这种立场出发，去理解、去行动的。但是这种立场已不再是那种普遍的、得到保证的、得到证明的或者说有依据的了。

福柯并没有提出一种规范性理论，不过，正如哈贝马斯所指出的，福柯的研究无疑具有一种规范性倾向。与他的解释性立场颇为一致的是，福柯同罗蒂和罗伯特·贝拉（Robert Bella）一样，放弃了试图通过哲学的依据使社会机构合法化的努力。福柯甚至走得更远，他拒绝提出任何规范性的规定。以海德格尔和维特根斯坦的理论为基础，福柯用语言改变了我们视为我们的社会环境的事物。他积极地采纳了奥斯汀语言学理论中的言外效果作为推动我们采取一致行为的手段。到底是什么原因使一种演绎性理论对这一点的解释好于另一种理论尚有待研究，但可以肯定的是，答案必与阐述共同的关注点，找到这样一种语言有关。这种语言既会被接受为言说社会状况的一种途径，同时它还会保留同用于阐述不同关注点的其他共有的推论性实践 进行“对话”，或者更好些，保留与这些实践发生演绎上的冲突的可能性。

福柯的解释方法是首先确定他认为的我们当前面临的问题，客观地描述这一局面产生的过程，而在对这种普遍存在的危险进行推断的同时，又运用他的修辞技巧反映并强化在面对这种危险时那种共通的不安。这样福柯所做的选择和他对不可能也不适宜

提出一套支持他的行动的理论的事实的洞察，二者只是看上去彼此矛盾。正是这种冲突为一种一致的方法提供了构成因素。

正像我们努力想在我们的书中展示出的那样，福柯的方法并非看上去那么主观，也并非看上去那么客观。在探讨疯癫的书中，福柯就已经致力于一项始自于观察社会实践的工程了。福柯认为社会实践是个人沮丧与社会危险的源泉。探讨了疯癫以后，得益于非理性力量的揭示带来的可能，他随之对诠释学进行了驳斥，从而颠覆了理性。他到底还是在提供一种解释，在某些观点上不能说不像尼采和海德格尔。理性与非理性之间，健康与疾病之间，科学与肉体享乐之间摇摆不定的界线，尽管可以得到客观公正的阐述（福柯巧妙的实证主义），然而任何客观方法都无法将其作为我们这一时代的基本问题单列出来。但是即使如此，福柯从这些关系的角度去书写历史也不能被认为只是表达了他个人的观点。

如果从这个角度去看待作为谱系学家的福柯，他就绝无愤世嫉俗之意了。不错，如果他的目的是要攻击权力的所有形式，颠覆所有真理宣称的话，他就是愤世嫉俗了。但他却是在竭尽全力地对那些言说着对抗权力的真理，好像权力和真理是彼此自明地外在于对方的人提出批判，对那些认为社会只有一个目的（telos），这一目的已最终为生命世界的不断理性化所揭示的人提出批判，并同这些人拉来距离。福柯从未同这些人站在同一立场。他认为知识分子的工作就是对真理和权力在我们的历史中所采用的具体形式和特定的内在关系加以确定。他的目的从来就不是否定权力本身或者建构真理，而是通过他的分析，指明每一种具体类型的权力/知识将产生的具体危险。

在他对现代社会的分析中，他将“生物权力”诊断为我们这一时代特有的权力/知识形式。生物权力可以这样定义：我们目前的实践运作的方式，目的是要建立一种使西方人能健康、安

全、具有生产力的秩序。人们在理解了生物权力如何运作之后，就有了可用来理解我们今天所属人类类型的一个可理解性坐标。福柯没有断言生物权力是惟一与我们同行的东西。他只是在做一种演绎性宣称，告诉我们如果我们从这个角度去看待事物，很多东西就会各就其位。

福柯专门将生产现代客体的实践单列出来，在《规训与惩罚》中对其进行了描述。《性史》要追溯的则是将我们制造成自我解释的、自主的、具有创造性的主体的那些忏悔和自我主宰的实践发展的历程。这些纪律规范性和忏悔性的实践，在福柯的观念中，交汇于启蒙之后，构成了我们称为现代性的生命的连贯形式。

现代性不是一个具体的历史事件，而是曾在我们的历史中出现过多次的一个历史连接，尽管出现的时候形式和内容都有不同，例如，苏格拉底和阿里斯托芬时期雅典传统美德的衰败，希腊世界的没落，康德时期形而上学的终结。这种衰败导致了对现实的一种特定的态度，为了将其与主观状态区别开来，福柯称之为气质。在现代性危机中，对现实想当然的理解失去了作为共有背景指导人们去定向去解释其行为的功能，现代性的反应就是勇敢地、清醒地面对旧秩序的崩溃。这也正是希腊的历史学家修昔底修斯和苏格拉底以前的哲学诡辩派、亚历山大的基督教早期诺斯替教派和主张禁欲主义的斯多葛派，当然还有康德所持的态度。

这种现代气质，这种清醒、勇敢地直面这些危机的能力，还不是福柯所指的成熟。成熟指的不仅仅是一种勇敢的态度，还有福柯所指对自己目前处境所持的讽刺态度。

福柯所指的讽刺含义并不简单，不过理解了它将有助于我们将他的成熟观点同其他当代哲学家所持的观点区分开来。这种讽刺是在保留对现时的积极关注的同时，对传统严肃性的抛弃。它

既要避免保留为严肃的牵连关系提供依据的真理的某些特殊地位，也要避免抛弃了所有严肃性，舞蹈于在上帝、逻各斯或是阳物中心主义等等的坟墓上时表现出的轻浮。

这种讽刺态度带来的结果就是让人在现实中搜寻可能提供新的行为方式的实践。对于波德莱尔，现代态度意味着“在历史中寻找诗意”的瞬刻。在丑陋的现代世界中，诗意就是而且也只能是：“阳光燃起了变态动物瞬间的快乐。”海德格尔崇拜的诗人荷尔德林，像波德莱尔一样，认为传统已经完结了。他寻求保留“存在”的其他可能形式透露出的线索，这些线索也许某一天会在一种新的文化范式中结合在一起，而这种新的范式，海德格尔呼应于荷尔德林，将其称为一个新神祇。[8]

福柯认为，如果诗意正如波德莱尔所想，是在接受我们目前的世界的单调性和同质性的同时，对我们对这一世界的认识的一种美学转换，那么自己所做的就不是诗意的。同海德格尔一样，福柯想要改变我们的世界。但是，海德格尔为自己的努力并未带来一个新的神祇而黯然神伤，福柯却从不为缺失了上帝而难过，也不曾为寻找一个新上帝而费神。他也不把提出行为的替代可能性作为他的主要任务。他只是在努力对当代的危险做出诊断。在最后的著作中，他的目标则是提出现代伦理的构成因素。

依照福柯的观点，康德虽然现代，却不成熟。他勇敢地面对了形而上学的现实中人类行为的基础的丧失，却又寻求在认识论中重新建立基础。他认识到哲学家必须将自己的哲学同当时的现时状况结合起来，却又去寻找调和人类尊严与现时社会结构的途径，而不是面对这些结构带来的危险。波德莱尔那种讽刺的成熟也不超前。修昔底修斯面对着雅典民主的崩溃，既没有否认自己对雅典的忠诚，也没有接受斯巴达纪律的无上。他没有对何为理想社会的构成提出任何规范性构想，但保持了对现实处境的一种批判态度。他意识到雅典的灾难将以不同的形式无限重复下去，

却没有放弃希望，甚至还从雅典人实践中注意到一些线索，认为他们新的宪法规定的民主可以保留雅典社会和斯巴达社会最优秀的一些特质。[9]

本文的主题是成熟在于至少要愿意面对这种可能性：行为不能以有关个人主体和书写的普遍的、超历史的理论为根据，也不能以群体和言说的条件为根据；要愿意面对这种可能性：实际上那些力图使各方都能达成一致的努力才是我们当前处境中最令人烦恼之处。以这种演绎为基础，我们的现代性始自康德试图在人类局限的空洞形式结构中建立道德规范和理论性真理的努力。但康德同自然法则和宇宙秩序的勇敢决裂并未为多元性的出现开启大门，而是将辩论变成了寻找能为人类行为提供普遍性规范的人类局限结构。这一努力的最新版本，如今体现在语言学上，仍然还是普遍性的、描述性的。一方面，反思想者们以有关人类主体被能指的自由游戏建构为空洞欲望这一超历史的理论为基础，对严肃性进行抨击，坚持每一个人都应该毫不留情地讽刺。另一方面，严肃性的英勇卫士们，以交际理论为基础，抨击他们认为不负责任的讽刺，而且，以一种愤怒的语气，提醒每一个人他或她应服从内隐于一切言说行为中的普遍命令的责任。对这两种哲学的普遍化的立场，福柯持同样的拒斥态度。在他的最后一篇访谈中，他直言不讳地讲道：“追寻每一个人都能够接受并且必须适应的道德形态，在我看来是灾难性的。”[10]

福柯注意到一种倾向：反思想者们寻求利用理论来为他们攻击严肃性进行辩护：

> 我们在60年代看到的有关书写的一整套冷酷推论无疑只是一首天鹅之歌……明确地讲，就是理论问题……作家需要语言学、符号学、心理分析……提供的科学保证……[11]

同理，从这一演绎视角出发，哲学的辩护者们看上去与其说是成熟，不如说是冷静。譬如，回顾一下哈贝马斯得出其普遍性规范的论证过程，我们就会发现他采取了两个重要的演绎步骤。这两个步骤被一个事实所掩盖，即它们构成了我们哲学传统的心脏。首先，哈贝马斯宣称："理解是语言的内在目的。"[12]这样就赋予了语言的交际使用一个特殊地位，而不考虑其他的语言哲学家，如海德格尔和泰勒，已将语言解释为通过使事物以某物的形式出现，第一次为行为和交际开辟了舞台的这种观点。第二个更空洞，也是作为结果出现的一个步骤是，在他将语言使用等同于言语行为之后，向前推进一步，排除所说言语的言外效果，断言：理想地讲，只有言内的内容才应在达成一致的过程中扮演角色。这一步排除了建立在累积经验上的修辞以及权威，因此更进一步地将语言从有交际的功能降为只有知性的功能。由于哈贝马斯提出的普遍性客观交际规范以上述两个重要的演绎性缩减为前提，所以在其无理据性上显得很现代。

只有言内内容才应在达成一致的过程中扮演角色这一宣称的一个更知性论的涵义，是它不将一致得以达成的语境中共享的文化意义考虑在内。哈贝马斯肯定会同意观察得来的结论：理性的讨论以对什么重要、什么有意义、正/误的语言游戏在讲什么、什么被当作理由等等共享的理解为背景。但是，为了支撑自己的论点：明确的意图内容之外的任何因素均不得影响和（可能地）歪曲交际，他需要认为我们共享的背景理解实际上被西方资产阶级文化变得越来越明确了，认为无论问题出现在哪里，我们都可以让这个背景明确到足以使理性的评价成为可能。

这种立场遇到的问题在自然科学，这一启蒙主义最得意的理性活动中，表现得最明显。最近围绕解释科学学科的运作原理进行的一场论战，主题就是在科学学科的实践中，范式是否扮演着主要角色。如果托马斯·库恩和他的支持者们是对的，那么标准

学科就是一种实践。在这一实践中，科学家们参照着相同的范例进行着争辩。此外，一致是可能达成的，原因恰恰就在于没有人努力要使这些范式理性化为一套共享的假定，例如，就没有人试图对宣称的意图内容的范式部分进行评估。在这种情况下，由于对理性程序关注的缺乏，使得对内容的理性交流成为可能。

反思想者们因固执于轻浮而不成熟，哈贝马斯因拒绝承认其对演绎的借助而导致他的态度过于呆板。二者都不成熟，都冒现代性之名，封锁了同其他已知的演绎性观点，如福柯的观点，进行对话的可能。两个世纪之后的今天，若要将康德的任务再次承担起来，看来需要放弃任何将批判性理性视为普遍性客观基础的努力，放弃将当前的社会条件视为通往社会成熟的道路上先于其他任何社会的一步。

要与康德成熟地运用批判性理性这一任务和福柯演绎性分析这一观点更紧密地保持一致，应：（1）描述和解释我们当前的实践，以期了解在我们的现代性中，哪些是我们必须接受为不可逃避的方面；（2）总结广泛地显示于一些时代的实践之中的那种感觉的特征。这种感觉就是：以某种扩散的方式，事情已经偏离了正道（海德格尔的“困境”，福柯的“危险”在捕捉演绎的这一重要方面时显得或过于主观或过于客观了）；（3）进一步阐明一种广泛共享的感觉：启蒙运动许下的承诺还远未实现；（4）在对现时的态度上，超越思想者和反思想者。不是将空洞的普遍性规范合法化，而是要鼓励演绎上论战的出现；（5）在运用语言对诸如我们许多技术上的、法律上的、医学上的优势等积极的后启蒙主义实践的强化上，在确定并保持已逃离理性化和规范化的后现代主义实践上，超越福柯。

正像福柯以其晚期的作品及其一生为我们展示的那样，确实存在着一种伦理的和知性的完善。尽管这种完善极力反对以宗教、法律、科学或哲学为依据去将一个人的行为合法化，但它确

在寻求建立一种生命的新型伦理形式。紧随这种形式之后的将是想像、明晰、幽默、受到规范的思想，以及实践智慧。

注释：

① Michel Foucault, 'What Is Enlightenment?', in Paul Rabinow (ed.), The Foucault Reader (New York: Pantheon, 1984), p. 50.

② 同上，pp. 41 – 42。

③ Jürgen Habermas, *Des philisophische Diskurs der Moderne* (Frankfurt: Suhrkamp, 1985).

④ Leo Bersani, 'Pedagogy and pederasy', *Raritan*, Summer 1985, p. 21.

⑤ M. Foucault, The Order of Things (New York: Random House, 1970), p. 374.

⑥ M. Foucault, *Histoire de la sexualité*: vol. 2, *L' Usage des Plaisirs* (Paris: Gallimard, 1984), p. 10.

⑦ 同上。

⑧ Martin Heidegger, 'What Are Poets For?', in *Poetry*, *Language*, *Thought* (New York: Harper & Row, 1971), pp. 94 – 95.

⑨ Peloponnesian War, book 8, section 97.

⑩ M. Foucault, interview in 'Le Retour de la morale', *Les Nouvelles* (28 June 1984); p. 37.

⑪ Michel Foucault in *Power/Knowledge: selected Interviews and Other Writings* 1972 – 1977, ed. Colin Gordon (New York: Pantheon), p. 127.

⑫ Jürgen Habermas, *Theorie des Kmmmunikativen Handelns*, vol. 1 (Frankfurt: Suhrkamp. 1981). 'Verst? ndigung wohnt als Telos der menschlichen Sprache inne', p. 387.

福柯：现代还是后现代?

戴维·柯真斯·霍伊　著
陈永国　译

在哲学中我们身居何处，这不是什么新问题。米歇尔·福柯认为，康德开创了将此作为哲学的核心问题的现代传统，尽管康德只是在一篇应景的小文章，即《什么是启蒙?》中提出这个问题的。最近，康德所无法预见的一些批评家们对这样一种观点提出异议，即哲学为启蒙的发展和理性的进步做出了贡献。关于这个问题的争论已不再是于古人与现代人之间进行了，而是在现代人与后现代人之间。所争论的问题是，肇始于笛卡尔时代的现代哲学是否已经结束？“结束”也许是一个太强硬的词。哲学家必然要继续解决现代哲学问题。但问题是，关于哲学的另一种概念是否于19世纪的某一时刻出现，也许恰恰是在1889年1月3日，即尼采精神崩溃之时。通过给我们留下了哲学著述的断简残篇、名言警句，尼采为哲学提供了一个模式，它与康德和其他现代人的模式如此不同，以至于我们不得不称之为后现代。

现代哲学与后现代哲学之间的区别仅仅是论战式的区别吗?即便是的话，区别一旦产生，哲学家就必须要予以考虑。哲学家们一旦认真对待范式转换的思想（这本身就是一个后现代思想），接踵而至的便是这样一种想法，即哲学比物理学更容易成为这种

转换的对象。因此，当今哲学家所担心的就似乎是，一种范式转换将使一些人落伍。我们这些与当代哲学纠缠在一起的人将要认真考虑的问题是：我们所持的立场是现代的还是后现代的？如果这两个标签都不适合，我们也能做出评价，说明后现代主义的存在，不管看起来多么令人烦恼，都将使我们对现代传统感到不满。

我们是否处于两个冲突的哲学概念即现代与后现代之间的转换关头，这个问题在于尔根·哈贝马斯和让－弗郎索瓦·利奥塔的著作中得到了最清楚的阐述。[①]本文中，我将就哈贝马斯－利奥塔的争论，提出米歇尔·福柯究竟是现代思想家还是后现代思想家的问题。当然，福柯并没有详尽阐述后现代性的问题，尽管我认为如果他能延年“移”寿的话，他会论及这个问题的。在他自己的一篇后期文章“什么是启蒙?”中，在反思康德关于现代哲学的任务的观念以及他本人与这一观念的关系时，他的确暗示说，我们不应该仅仅把现代性看作一个前现代和一个后现代之间的一个时代。相反，我们更应该把现代性看作一种态度，它总是伴随着一种对比性的反现代态度：“因此，非但不能试图把‘现代时代’与‘前现代’或‘后现代’区别开来，我认为更有用处的是发现现代性的态度何以从其形成之日起就不知不觉地与‘反现代性’的态度形成了对峙。”[②]

我还要加上一句，分期化本身是一个现代主义的工具。如海德格尔在《世界图景的年代》一文中所说，现代时期自行定义为最新的时期，但它还不知道这是什么时期。因此，**现代**这个术语是缺乏具体描述的一个占位符号。任何不把自身视作一个时期的时期都不会接受对它的分期化。能够描述一个时期的诸种特征实际上就已经超越了这个时期。所超越的时间似乎还没有明确的特征，因此本身显然还不是一个时期。时期总是过去的，现在不能把自身当作一个时期来理解，即便是作为现代时期的话。它的一

个元信仰是，它本身也是尚未到来的另一个时期。后现代思想家通过颠覆现代主义的前提，即各个时期都是自律的统一体或逻辑的整体，显然可以相互区别开来，而向这个元信仰提出了挑战。现代主义者希望用后现代的前缀“后”来反驳，说后现代本身就使人想起分期化。然而，后现代人也可以回答说，他们之所以这样做，只是因为他们是对现代人说话。如果后现代人运用现代性的工具，他们就能够在修辞上颠覆进步论者的前提，即现代性是历史毋庸怀疑的目的。

如果福柯所说无疑是正确的，即现代性与其说是一个时代，毋宁说是一种态度，那么，他还必须考虑各种反现代态度之间的差别。哈贝马斯谴责法国后结构主义者采取后现代的立场，以此掩盖着要回归前现代的一种深刻的保守欲望。利奥塔反驳说，这是把前现代和后现代生拉硬拽凑合在一起。我认为，福柯自己的观点至少表明了一位思想家是如何从现代的立场发展为另一种立场的，由于我们没有更好的术语来命名，所以可称之为后现代，而非前现代的立场，因为福柯对现代的抵制并不是怀旧的。福柯的著作是一个很好的个案研究，不仅因为它并未事先确定了现代－后现代的对比，而且因为它也认真对待哲学认识中范式转换的可能性。

当然，福柯并未提出康德意义上的成熟的认识理论，他也未说明一般知识何以是可能的，或一般知识何以必须获得和交流。③然而，他论医学史、人文科学、作为学科的准科学和性的著作似乎的确向我们讲述了一些知识形式的获得和交流。我们了解到，知识形式何以逐渐发展起来，何以普及以致涵盖了邻近的探究领域。我们还知道，知识从一个时刻到另一个时刻的发展总是伴有突然、断续的变化的。关于知识的这些主张有时受到错解，认为这些主张的要义是说知识并不存在，真理是相对的，或者说不存在需要认真对待的真理。这些故事所真正向我们讲述的

是，真伪的观念是复杂的、多层面的。认知学科并不是通过微调对某一独立客体领域的准确再现而得以发展的。相反，这些客体本身就是观念的功能，说明我们渴望了解的都是哪些事物。知识的增进并不是循序渐进地发现事物自身的性质，而是编织更微妙的信仰和实践蛛网。

然而，编织蛛网这个故事的含义是惊人的。福柯并未像康德那样颂扬人类像蜘蛛那样具有编织蛛网的能力。对康德来说，知识在经验上仿佛是世界而非精神的一种功能，但在超验的意义上却证明不是事物本身而是认知机制所固有的。从经验上说，蜘蛛似乎依赖于自己的蛛网，甚至受到自己的蛛网的限制；但在超验意义上，蛛网之所以形成只能出自蜘蛛的创造。如果蛛网不仅是事实，而且具有价值，尤其是道德价值，那么，对康德来说，蛛网就的确是标志着蜘蛛的超验自由的符号。

福柯讲述的故事是截然不同的。从经验上看，在蜘蛛眼里，蛛网是一个随意创造的器具，用来捕捉牺牲品。然而，从超验的观点来看，蛛网并不是监禁牺牲品的最有效监狱，最大的和最小的被捕者都可以从这里逃掉。这座监狱最有效监禁的对象是蜘蛛自身，没有蛛网，蜘蛛便无以聊生，甚或看不到除了在时空上具有因果关系的稀薄物质之外还有其他别的什么。当然，与康德不同，福柯并没有进一步设定一个救赎的本体视点。

未思与如何思考

福柯在现代思想对获得和交流知识的条件的努力探讨中看到了三种双重性，超验与经验视点之间的对比是其中之一。我从《词与物》中选择了这些段落，用来说明福柯对现代性的描写，对可能获得和交流现代知识的条件的描写。现代思想从对世界的探讨转向了对面对世界的存在者的探讨，而由此被定位的存在者

被称作人。《词与物》中与反映人的超验转向相并行的另两个双重性是我思与未思（unthought）以及本原的隐退和回归。

双重性不同于区别、二分法或二元论，因为这种双重性的两面实际上都在认知探究之内，并给这种探究以一种动力性质。当探究从直接探讨世界转而询问世界何以可能被探讨之时，所有这三种双重性便产生了。思想试图思考仍未被思的事物，即是说，不是世界如何在思想面前呈现，而是思想本身何以能成为世界在其面前呈现的事物。思想首先是其自身的未思。然而，它逐渐地成了现代人探讨思想的一个特征。笛卡尔首先把我思看作对其自身而言是完全透明的，但对后来的经验主义来说，用来比喻思想的东西是一块空石板或一个黑盒子。从经验主义的观点看，精神是一个黑盒子，因为它在经验上是看不到的。但是，作为当代认知科学先驱的康德却建构了用以重建精神功能的一个超验方法。然而，康德所从事的事业仅仅足以告诉我们去思考哪些事物以便解释关于世界的知识何以构成。除了他认为我们不能认识外，精神最终不仅是未思，而且是不可思的。真正的自我认识在某种意义上是不可能的，因为我们作为认识客体呈现在我们自己面前的自我与构成那个客体的自我决不是同一个。

第三个双重性，关系到本原的隐退和回归的双重性，产生于自我认识不可能捕捉认识活动的事实而非产生于认识的可能性。在《词与物》的结尾，福柯说，“我们已经看到，劳动、生活和语言是如何获得其自身的历史性的，它们本身就深嵌于这种历史性之中；因此，它们从来不能真实地表现其本原，即便从内部看来，它们的整个历史就是以这种历史性为指向的。这已不再是导致历史性产生的本原；就其构架而言，它正是促成了一种本原的必然性的历史性，这个本原既内在于这种历史性，又是这种历史性所陌生的。”[④]在一个特殊的知识领域内，知识的视野无限地延伸开去。正如任何视觉视野的极限从来都是不可见的，因为它们

位于可见的视野之外一样，视野的本原，使某一知识视野成为可能的视点，本身也不在视域之内，而在逻辑的和现象学的意义上先于这个视域而存在。因此，尽管我们可以对我们喜欢的知识形式追根溯源，因而发现人们并不总是用我们的语言但却从我们的视角之内思想，以我们似乎的确无法逃避的方式思考这个世界和我们自身。“无法逃避”也许用得不对，因为我们的认识模式并不是限制性的，而是促进性的。渴望以不同方式思考似乎是幻想、非理性也许是疯癫，如果那种渴望是不可能拥有的东西的话。

据《词与物》，我们必须通过劳动、生活和语言等范畴来思考我们自身和这个世界，尽管我们认识到历史上的其他人并未通过这些范畴经验这个世界，但这些范畴必然是研究这些人的学科所假设的：

> 在人们操纵第一个物体时，最简单的需要表现出来了，最具中性意义的词语讲了出来，人在不知不觉中所复兴的是几乎无限制地控制着他的一个时代的全部媒介。不知不觉地，然而又必然以某种方式为人们所知，因为人们正是以此为手段进行交际，发现自身已经身处一个建成了的理解网络之中。然而，这一认识是有限的、对角的、片面的，因为它的四周包围着一个巨大的影子区域，其中，劳动、生活和语言把它们的真实（和本原）从那些说话、存在和工作的存在者那里隐藏起来。（《词与物》，第 331 页）

知识不再是个别的笛卡尔私下里检验确定的思想内容的产物。相反，知识是社会地生产的，而个体必须接受教育，然后进入一个持续的话语。这个话语的原始问题和动机要么是遥远的和沉默的，要么本身就是争论的主体。此外，笛卡尔式的内省、自

审和自我研究方法将不再起作用，因为我们对自身已不再像笛卡尔的我思那样是透明的了。相反，就大部分来说，我们不知道我们是怎样认识我们所认识的事物的。我们关于我们是怎样和为什么逐渐相信我们所做之事的信仰不可能是正确的，或至少不是故事的全部，因为我们总是事先假定我们并不表达也许不能对自身表达的思想和实践。

然而，现代思想却不能抛下未思不管。由于它研究的是自身，所以，它不能满足于这样的想法，即有关它自身的东西它还有很多不知道，而这可能威胁到它以为它所知事物的合理性。现代思想的驱策力在不同哲学家那里有不同的表现："整个现代思想都浸透着思考未思的必要性——即反思以自为形式出现的自在的内容，通过把人与自己的本质相调和而结束人的异化，清楚地揭示以直接和赤裸的证据提供经验的视野，揭开无意识的面纱。"（《词与物》第327页）黑格尔、萨特、胡塞尔和弗洛伊德都不能不管未思，而必须通过思考未思而祛除其异己性。

尽管福柯并没有清楚地说明他指的是哪些人，但他似乎认为海德格尔也陷入了这种现代双重性之中。海德格尔要求一种搁置（Gelassenheit）的态度，让存在者自行其便，这样，我们就能超越现代技术所关怀的清晰明确的表达。与现代技术相对照，后现代的预言家海德格尔与未思的必然性达成和解。然而，在把他的态度说成是等待存在的呼唤的这种说法中，海德格尔在福柯眼里似乎并不清楚是否应该把他对未思的关怀描写成"要么被其沉默所吸纳，要么尽力捕捉其无休止的低语"（《词与物》第327页）。

所有现代思想家都认为，人对自我的反思将改变人。成功地揭示出作为思维之运作或构成因素的一些以前未思的特征，这本身就是塑造现代思想家的因素：

在现代经验中，在知识内部确立人的地位的可能性，这

> 个新的人物在知识型领域的出现，就意味着从内部搅扰思想的一种需要。……其本质在于，思想，就其自为的地位与其机制的密度而言，应该既是知识又是对其所知的改造，即反映和改造它所反映之事物的存在模式。无论触及什么，它都即刻引起运动：如果不即刻使未思接近自身——甚或说，如果不把未思进一步推进，不管怎么说，如果不让人自己的存在通过存在的行为本身经历一次变化，它就不能发现未思，或至少不能向未思运动，因为未思就在二者之间的距离中。（《词与物》第327页）

由于思考迄今未思的东西改变了人，所以福柯认为现代思想不能提出一种自为的道德。斯多葛和伊壁鸠鲁学派的道德观是以世界的秩序为模式的。与这两种道德观相对照，现代思想总是不清楚自身的性质，同时又总是处于改造那个性质的过程之中。所以，它所考虑接受的任何秩序都总是尝试性的和含混的。但是，尽管福柯相信“对现代思想来说，任何道德都是不可能的，”他也不是说现代思想不产生任何价值。福柯坚持认为，现代思想“一旦发生作用，就势必冒犯或调和，吸引或拒斥，打破，分解，联合或再联合；它只能解放和奴役”（《词与物》第328页）。现代思想本身是一种行动形式，因此，福柯认为不言自明的是，“对人的认识，与自然科学不同，总是与伦理学或政治相关的”（《词与物》第328页）。

需要注意的是，福柯说现代思想既是解放的又是奴役的。我认为，他的意思是说这两种功能同时发生。对人（而不必是对自然）的认识与政治，即与权力密切相关，因为知识不仅要付诸应用，而且，我们为了收集知识而付诸的应用本身就决定了我们所获得的是哪种知识。知识的获得并非独立于知识的应用，而所收集的事实将与这些事实的应用发生功能关系。

关于后现代性的争论

在《词与物》中，福柯在人进行认识和自我认识的努力背后看到了思考未思的努力，并视其为现代思想的特征。这些反思提出了这样一个问题，即福柯本人是否是现代人，继续思考未思的现代人。或者，通过揭露思考未思的努力中隐藏的辩证幻觉，福柯是否已经超越了现代哲学的目标？我们是否应该把福柯看作后现代哲学家？

德里达等后现代派试图通过打破现代性、揭露其自我欺骗性而与现代性决裂。同样，福柯在《词与物》中谈到"人"的终结，这里的"人"是作为现代思想的范式客体。所以，在那部著作中，他不是一个现代派，因为他把信仰包括在现代思想所要探讨的客体之中。此外，只在几年之后，在就职演说中，他描述了他所计划的研究项目，坚持认为"我们切不可想像一个巨大的未言或未思蔓延整个世界，与所有形式和事件交织在一起，因此我们最终不得不表达和思考之。"[5]然而，他所描述的思考未思的问题的惊人之处在于，他似乎在描述他在后期论权力和性的著作中所描述的一切。权力作为知识的未思而充斥于知识之中，因为传统上认为知识的获得是不受权力关系的扭曲的，哪怕是关于社会领域的知识。仅就福柯要把权力表现为现代思想这一点而言，福柯还是一个现代思想家吗？他难道不能或不愿意与现代思想决裂从而渗透到现代思想的本原之中吗？他明明知道那个本原必然要隐退到他的探究的极限之外，只是在他偏离之时才回归到视野中来。

现代性、启蒙和理性的辩护者将把福柯视作后现代派，并据此暗示说他倡导非理性。福柯本人并不认为他是理性的敌人，也从未接受后现代主义的标签。但我想越过他自己的自我阐释，探

讨一下是否可以从实用的角度把福柯看作是朝向一种后现代主义的发展，这种后现代主义对理性和启蒙并不抱有敌意。目前的争论大多依赖一幅混乱的图景，主要涉及究竟什么是后现代态度问题。后现代派往往指那些自认为已经超越了现代之人。然而，哈贝马斯认为，后现代主义主要是指回归古代或前现代的怀旧的欲望。对他来说，后现代对现代主义的批判大体上与伴随着现代主义的兴起的反现代主义相同。利奥塔反对哈贝马斯把后现代看作前现代怀旧的观点，但甚至利奥塔也不认为后现代主义真正超越了现代主义。他认为后现代主义不是前现代的重复，而是现代主义内部的一个时刻。利奥塔强调指出，现代主义总是包括那些试图超越现代主义之人，但这些人仅仅在现代主义内部开辟了另一条发展的道路。因此，现代主义与后现代主义是相互联系着的，而且，对利奥塔来说，它们也见于其他时代。

在后期的一次访谈中，当问起后现代主义和哈贝马斯－利奥塔之争时，福柯拒绝采取明确的立场。他拒绝哈贝马斯把他看作怀念古代的保守派的说法。⑥但也没有站在利奥塔一边，因为福柯不想充当理性和启蒙的敌人。但与哈贝马斯相反，福柯认为今天的任务并不是保卫理性和启蒙运动传统的理想，从而让人们意识到试图把这些理想付诸社会制度实践的危险性，因为这可能会产生意料之外的历史结果。

我想要继续探讨的问题是，像哈贝马斯这样的福柯批评家由于福柯明确拒绝任何规范的或建设性的社会－政治立场而视其为犬儒主义者和保守派，这是否正确。这些批评需要判断福柯的声音究竟是现代的还是后现代的，同时还要判断后现代与现代的关系。为探讨这个问题，我将勾画一条阐释福柯发展的线索，说明他是何以成为一名后现代思想家的，尽管我认为福柯的后现代态度不同于甚至颠覆了利奥塔对后现代状况的描述。

现代/后现代的区别

首先把现代和后现代的思维方式都假定为对未思的思考。二者间的区别是如何思考的问题。我将继续聚焦于特定的认识问题而非艺术和文化，但关于获得认识的主张却不在自然科学的领域内（像利奥塔那样），而仅限于社会和人文科学（这正是福柯关注的对象）。姑且从四个方面把现代和后现代对未思的思考区别开来。

现代与后现代的第一个区别是后现代派愿意接受而非抱怨他们不可能思考“巨大的未思”这一事实。后现代派不相信笛卡尔和启蒙运动传统关于思必然是自证的，而且不留任何未知之物的思想。他们不认为思是完全透明的，并通过澄明世界和自身而运作。后现代派拒不使用澄明的比喻，认为思不是自明的，而产生无尽的复杂性和含义。当然，这种思维方式也是其他现代人所共有的。比如，康德就打破了经验主义的研究方法，拒绝笛卡尔认为精神拥有接近自身与其自证思想的特权的观点。海德格尔比新康德主义走得更远，尤其超越了胡塞尔的新康德主义，拒不承认精神能够抽象地再现我们所知和所信的一切。在海德格尔看来，我们不应该认为我们对世界的理解包括原则上完全可以表达的信仰和规则。我们不能说我们的全部真实信仰都再现这个世界，也不能说我们的大多数信仰都是真实的，仅仅因为信仰并不是可数的抽象事物。对海德格尔来说，理解是一个整体现象，这意味着要拥有关于这个世界的抽象的、可表达的信仰，我必须首先身处这个世界之中。我的信仰产生于我已经熟悉的一个共同实践的背景，实际上，这个背景也是我之所以是我的一个必要条件。

然而，比之黑格尔的理论，海德格尔的理论还不能说是整体的。他并未主张真理是整体的，或者说要认识某事物，必须认识

一切事物。对海德格尔来说，理解与语境相关，而语境又是多种多样的。利奥塔以维特根斯坦的口吻谈到语言游戏，并断言语言游戏是多形态的，并不存在可以识别所有语言游戏所共有的一种元游戏或元语境。[⑦]一般说来，后结构主义者都认为我们应该时刻警惕任何总体化话语。利奥塔则认为甚至科学也不是过去那种总体化话语了。他从量子理论、灾难理论和精神分裂症研究中引用了很多例子，说明现代科学越来越感兴趣的已经不是普遍规律，而是特殊性、不相容性和不确定性而非稳定的系统。后现代科学正在步后现代艺术和建筑的后尘："后现代科学——所关注的是诸如准确控制的限度，以不完整的信息为特点的冲突，'断裂'，灾难，和语用悖论等不可确定的事物——在理论上把自身的发展描述为断裂的、灾难性的、无法纠正的和自相矛盾的。它正在改变知识一词的意义，同时表明这种变化何以能发生。它所生产的不是已知，而是未知。"[⑧]

这一主张不管多么具有戏剧性，都是拒斥社会理论和人文科学层面上总体化话语的一个过激的命题。福柯的研究与其说像利奥塔那样旨在提供一种不同的认识论，毋宁说旨在从经验上表明社会学、医学和人文科学并没有像理论所规划的那样改善人类生存状况。如果福柯比较接近历史真实的话，那么，一些现代社会制度及伴随而来的社会科学的发展就显然有其人文主义的意图，而为获得假定客观的知识而建构的假定正当的实践反倒破坏了这些意图。福柯的经验主义研究也旨在颠覆可与之同日而语的马克思主义研究（如在《规训与惩罚》中），在这方面，他想要表明的是，对当下的批判并不需要关于社会总体性的更大、更抽象的理论。福柯感到他不得不反对马克思主义和性解放运动的进步论修辞，不管他怎样赞成它们的实践政治。然而，他所处的二难境地是可以理解的，而对世界史理论、或提倡绝对知识的种种主张、或乌托邦的社会理论持不信任态度者，还不止后结构主义者

一脉。[⑨]

第二个特征较准确地捕捉到了后现代看似打破传统的特点，尽管它是否代表着反传统的现代主义的另一激进突破乃是另外一个问题。在此的问题是，在承认第一个特征的前提下（后现代认为我们的思想因素和状况显然仍然是未思），后现代派是否继续思考未思呢？海德格尔的研究当然暗示说他们应该继续，而且事实上必须继续。所以，第二个特征也关系到后现代派继续思考未思的方式。他们极力要解决的问题是，仅就他们在现代派揭示整个未思的努力中看到的悖论而言，他们该如何思考未思。

海德格尔对此做了说明。有时，他提出的“搁置”观点，即让存在者自行其便，旨在说明我们不能思考我们自己的未思。我们只能等待存在的呼唤。这一点往往被认为是反动的政治。比如，阿兰·迈吉尔在最近出版的著作《极端的预言家》中指出，海德格尔的哲学是“对现存社会和政治秩序的一种接受——实际上是一个证实。”[⑩]然而，这一阐释很难与海德格尔对现时代的技术本质的批判相提并论。海德格尔主张，只有理解了技术给未思留下了什么——即是说，技术的本质（技术如何把世界改造成抽象的客体），如何把人类改造成为功能性资源——才有机会摆脱现代技术带来的危害。

海德格尔的策略与法国后结构主义者的策略并没有很大的区别。在对待我们是否应该继续努力思考未思的问题上，他们会异口同声地反对传统，而认为这取决于“努力思考”究竟意味着什么。如果这意味着迫使未思从黑暗走向光明，或清楚明晰地构成含蓄的思想，或为经验（无论超验与否）推断未思的状况，我们都必须放弃努力思考未思。但这并不意味着我们可能不会注意到未思，也不感兴趣于揭示未思。海德格尔把未思比做林中空地(Lichtung)。未思并未隐藏在森林深处和黑暗之中，而恰恰是那片空旷之地，使得抽象的客体在那里显现，尽管这块空地本身是

不得见的（至少不是在空地内可以见到的一个抽象客体）。海德格尔预示了后结构主义者对弗洛伊德和马克思的背弃，即弗洛伊德和马克思试图用深刻的因果力揭示表面事件的努力。海德格尔认为，现时代误解了未思，试图把未思看作一个反映客观性的抽象形式（如经济力量），或在哲学中典型地将其视作主体性的抽象形式（如黑格尔的精神，叔本华的意志，尼采的权力意志，弗洛伊德的力比多，胡塞尔的意图性）。由于总是存在未言表的理解的条件，所以问题不是继续表达这些条件，而是让它们显现，让它们在扩大我们对自身和世界的理解过程中间接出现。当异常现象迫使规范科学发生变化时，当我们遇到把背景的实践和标准前提追入前景的问题时，这些条件便出现了。所谓背景的实践和标准前提以前曾被用做那片未被发觉的空地，抽象的观察和论证在那里产生意义。

然而，对法国后结构主义者来说，知识的获得和交流背后的未思并不是一种单一的先验交流，如哈贝马斯的理论就把理想的言语环境当作每一种话语中假定的真理的反事实条件。而对后期的福柯来说，作为知识条件的未思是权力。传统上认为知识在逻辑上独立于权力，因为事物的被认识意味着在摆脱扭曲和武力的条件下被获得。然而，在知识的获得和交流史上，福柯认为逐渐增强的社会组织与有些知识形式的发展之间的相互联系是显而易见的，从而使无功利性知识的思想显得非但不是规则，而且不是正常的了。甚或说，看似不正常的东西正是现代从康德那里继承来的一股倾向，即相信启蒙运动的叙事，自相矛盾地相信两个前提，一个是社会进步必须伴随着知识的发展，另一个是知识在逻辑上独立于知识获得和交流的社会条件。

法兰克福学派的批评理论家们认为看不到反常现象就是自欺，是由巨大的强制性社会机制强加给个体的。他们因此假定一种摆脱这种强制的思维方式。福柯更加激进，他没有继续假定摆

脱权力关系的理想知识，甚至没有为他自己论证的知识与权力之相互关系的历史提出这种假设。我认为，福柯之所以最终放弃了建立权力理论和权力与知识的关系的理论，其原因就在于此。作为现代的未思，权力是不能通过在一种理论中的全面再现而以现代方式加以思考的。权力抵制理论，这不是因为权力是神秘的，而因为它不是单一的事物。权力是未思，与每一种认识模式相关，但由于有不同的认识模式，所以就必然有作为不同学科之条件的不同的权力关系。

于是，未思就不纯粹是我们可以学会思考并在理论中充分再现的另一种特殊的思想。相反，未思包括一种思维方式的背景条件和一般组织方式，而不包括特殊的客体、内容或思想。此外，如果不同的思维方式只具有模糊的家族相似性，那么，就不会有标志着所有可能的思维方式的一种单一组织形式。这不是说康德对该词的用法具有不同的范畴框架，而只是说我们不再被康德的思想所控制，即如果只有一个单一范畴框架的话，那就只能有一个单一的世界。或如福柯在上引“话语的秩序”中所说，我们学会了抛弃，不再相信伟大的未思以其全部形式和事件蔓延整个世界的现实。

后现代的第三个特征是认为（a）不存在思考未思的一种单一特殊的方式。其必然结果是（b）没有理由相信只有一种未思，以及（c）任何未思都不是只能进行一种描述或单层面分析的单一事物。福柯是在谈到他是关于权力的唯名论者和关于知识的视角论者时提到这几点的。按我对福柯的阐释，他只是在完全认识到这些问题时才成为后现代派的。接受这些结果，放弃认识论的任何矫饰（就每一种可能构成知识形式的条件的特殊话语的传统意义而言），必然导致福柯思想重心的转换，即《知识考古学》与《规训与惩罚》之间的重要转换。

如赫伯特·德雷福斯和保罗·拉宾诺所主张的，[11]这次转换关

系到从相信语言的自律性到关注把语言概念化的社会实践。按照他们颇有影响的阐释，《词与物》现在一般被看作是他的准结构主义时期的作品。而《知识考古学》则是从方法论的角度对这一时期的总结，阿兰·迈吉尔巧妙地将其展示为对笛卡尔的《方法论》的戏仿。[12]然后，在几年的沉默之后，他发表了《规训与惩罚》，而且不再称他的方法为考古学了，而称之为谱系学了。

然而，如果他的后期著作仍然是思考未思，那么，他的研究就在一个层面上具有连续性，尽管在理论的自我理解和方法的自证的努力中存有各种断裂。在考古学阶段，他自己的评论暗示了他是在描述语言结构何以成为已知事物的或然条件的。在谱系学阶段，他已经不完全聚焦于语言了，而聚焦于话语学科和社会权力之间的关系了。在最后的著述中，他说他的真正关怀既不是语言也不是权力；他始终如一的兴趣在于，人类主体及其历史上变化的主体性是何以由未思的社会实践和话语或由未完全经过思考的伦理自塑所构成的。

但这些经过修改的自我阐释不应该掩盖那些基本的、连续的兴趣。就从语言向权力的明显转换而言，迈吉尔注意到，福柯在后期著作中与其说关注个别的社会实践，毋宁说更关注关于社会和性实践的话语。[13]福柯自己后来否认权力是他的主要关怀，这反倒意味着他的最早期和后期著作之间表明了他思想的一种连续性，即对经验和主体性的关注。他始终认为，主体的经验是社会地和历史地构成的，个体把那些构成因素加以内化而又没有意识到他是被迫将其内化的。对主体性的这一兴趣似乎与通常的主张相悖，即结构主义者和后结构主义者不再相信人和主体性了，而用语言和系统取而代之。但这不是我们在此讨论的问题。对系统的兴趣与对主体性的兴趣是相容的，如果主体性是系统的一种功能的话，那么，系统就是主体性得以产生的条件，而反过来主体性又用来保持和促进系统。

后现代对待主体性的态度是，主体性不是各种表面显示之下的深刻的哲学现实，而那些表面显示就是诸如心理学和社会学等科学研究的对象。我们不需要对其进行超验推理，因为它本身就是一个表面现象，没有需要解释的深度结构或基础的因果力。后现代对表层而非深度解释的关注意味着，后现代所从事的不是解释，而是阐释。我是说，他们不是致力于发现由类似于律法的规则控制的独立的既定现实，而献身于对文本的阐释。此外，他们不是假定每一个文本都有单一的统一结构，而认为文本具有几乎无限的复杂性。后现代范式不是深度性而是复杂性。福柯的理论与这一范式转换是一致的，但是，我不想按照他在不同时期研究的内容追溯他的发展，而将聚焦于他从现代主义的、准康德式的观念向阐释学和谱系学式的理解的转向，即他是如何以此证明他的阐释实践的。

超越怀旧：福柯走向后现代谱系学的道路

后现代态度的第四个、也是最典型的特征就是它不仅超越了进步的修辞，而且超越了怀旧的修辞。这两种修辞都对自身过于认真，也许如此认真以至于使“人”（或至少是我们现代的文明的自我）成为哲学研究的中心（如在康德的“哥白尼革命”中，那实际上似乎恰好是哥白尼开启的科学革命的反面）。

后现代用来抵制现代的自我严肃性的一个典型策略是伪戏仿(pastiche)，并用这个策略向我们表明深度性不过是复杂性的一个表象。如弗雷德里克·詹姆逊所指出的，后现代建筑的伪戏仿概括了“整个西方传统的美学策略”，所以“我们有一种风格主义的后现代主义（米歇尔·格拉夫斯），一种巴洛克式的后现代主义（日本的），一种洛可可式的后现代主义（查尔斯·穆尔），一种新古典主义的后现代主义（法国的，尤其是克里斯蒂安·德·波

赞帕克），也许甚至有一个‘现代主义主潮’的后现代主义，其中，现代主义本身成为后现代主义伪戏仿的客体。”[14]

伪戏仿不同于戏仿，[15]但我认为，社会批评家可以用它来嘲讽和挑战普通的社会共识。戏仿和伪戏仿都能颠覆以前的一个文化主张。但是，伪戏仿设法在表面上致力于审美表现，同时又不把那种审美表现当作僵化不变的。它设法陈述自己的主张，但不以直接再现的方式陈述，而是间接地通过以前风格的词汇，它喜欢用这种词汇，似乎也不那么冷嘲热讽。与伪戏仿不同，戏仿具有反讽性质，试图证明某一特殊的文化陈述是虚假的。因此，戏仿意味着要么可能有真实的文化陈述，要么所有文化陈述都是荒唐的，如果它想要更激进一些，甚至成为悖论的话。如果戏仿蕴涵着这一极端的观点，那么，它就必须避免提出自己的积极的文化主张。这种悖论可以把反讽改造成文化犬儒主义。

反讽是现代主义范式，而后现代主义的格调则不那么沉重，根本没有嘲讽的意味。后现代建筑的伪戏仿是孤芳自赏，它之所以成功是因为它并不在乎它是否是一个永久的文化表达。也许它的影响的焦虑已经被治愈，而这正是现代主义的主要偏执。它以不那么自重的尼采式的轻松公开展示它的影响，并以同样的姿态超越那些影响。它也超越现代主义对自身的偏执，将其视做文化进步的顶峰。我不知道是否有一种后现代的后现代主义，但我怀疑那种可能性会使后现代派感到焦虑，就如同后现代的可能性使现代派感到焦虑一样。无论现在是否代表超越过去的进步，无论现在本身在将来是否被取代，这都不是后现代所关心的问题。后现代的兴趣在于复杂性，而不在于现代主义所关注的功能性的素朴性，即进步的叙事，而这种对复杂性的关注也不过是一个故事，或至少是一个太简单的故事。

如果从启蒙运动继承过来的进步的元叙事彻底消失，那么，后现代艺术和思想就不应该有任何怀旧感，不应该为缺乏取而代

之的新的元叙事而感到遗憾。怀旧只在与希望进步形成对比时才有意义，而放弃启蒙进步的比喻则使对一个天真时代的留恋成为泡影。法国的后现代派能够在不怀旧的情况下行动，这是他们超越海德格尔的地方。海德格尔仍然对存在的历史隐退感到遗憾，似乎无法摆脱在存在中寻找居所的欲望。如利奥塔所描述的后现代态度所示，后现代已经摆脱了对已经失去的、现代传统用来证实自身的叙事的怀恋，感到没有必要重新捕捉与过去的一种基本连续："后现代知识不简单是权威的一个工具；它纯化我们对差异的感性，强化我们忍受不相容性的能力。"[16]

然而，这种说法有些过分，因为严格说来，任何理性探讨都不能容忍不相容性，如果那意味着相对地相信没有理由在理解一些现象的一种方法与另一种对立的方法之间做出判断。福柯在撰写《词与物》和《知识考古学》时，也在勾画历史断裂的图表，使我们能够容忍似乎与我们自己的话语不相容的话语。然而，后来，他也同样像关注断裂那样关注连续，也许因为他认识到在识别与我们自己的语言不相容的一种语言的过程中存在着哲学问题。有些语言哲学家认为，明显与我们的语言不相容的一种语言，即不能转译成我们自己语言的一种语言，实际上根本不能视做一种语言，更不用说容忍或视其为实际具有完全不同的意义了。所以在论性的后期著作中，福柯也许已经开始满有理由地把他的任务看作是纯化我们对差异的感性。

不做权威的工具也是福柯的一个基本愿望，但他并不认为避免做工具的惟一方式就是放弃把自己的话语和实践合法化的欲望，至少在某种程度上是如此。利奥塔提出的建议，即后现代思想家将通过元叙事经历对自我合法化的怀疑，并未使人产生其他的合法化形式不可行的看法。[17]哲学的自我合法化在传统上是通过元叙事达到的，比如，关于知识和自由必然进步的元叙事。福柯从来就不赞成这种元叙事，但《知识考古学》看起来非常像是

一种自证，似乎以康德的方式让自己的哲学走上了科学的安全之路。即便他后来放弃了这一尝试，他也从未完全摆脱他的哲学背景，因此，也未摆脱对方法和立场的努力证实。《知识考古学》是他对自我合法化的最著名尝试，尽管后来有人对此予以否定，甚至说他对自身的合法化不感兴趣，但他的访谈和讲演都证明了他要阐释和理解自身的一种持续努力。反复寻找关于自身发展的叙事以便解释当下的立场，这与他的谱系学方法并不是不一致的，因为从谱系学的角度研究自身并不是不可能的。

我感到《知识考古学》中陈述的准认识论理论凡是存有方法疑难的地方，福柯都为他自己所说的“超验自恋”感到内疚。[18]据说以前的哲学都自认为是惟一的话语，可以证明自己对其他话语说话的权威，可以要求合法的知识身份，并为此感到内疚。但福柯本人则为考古学本身要求一种类似的特权。在他看来，考古学研究档案，即在历史上可区分的各种有关知识体系的前提。与《词与物》中描写的知识型一样，档案也是“历史的先验”，为“我们可以言说的东西——和它自身，即话语客体”提供可能的条件。档案在发生作用时依然是未思，任何档案都不可能整体地把握。所以，我们的档案就是我们自己的未思：“我们不可能描写我们自己的档案，因为我们恰恰是从这些规则内部说话的。”考古学有档案吗？有。能描写那种档案吗？只能“间接地”，通过研究“已经不再是我们的话语的那些话语”，把我们与“我们不再言说的东西”分离开来的话语。

当考古学设定一个先验前提时，当只能用一种特定的方法推断或至少间接推论这个先验前提时，档案便相似于康德的超验哲学了。尽管考古学并不是标准哲学意义上的知识理论，但当它似乎自以为是我们用以理解我们自己设定的知识前提的惟一方法时，它听起来就给人以自恋的感觉。福柯说，“对档案的分析涉及一个特权区域：它既接近我们，同时又不同于我们当下的生

存，它是环绕我们的在场的时间疆界，充斥于我们的在场，在他性中指示我们的在场；它是在我们身外为我们划定界限的东西。”

到《规训与惩罚》发表时，福柯的伪戏仿所模仿的与其说是康德毋宁说是尼采。考古学不过是称作谱系学的一种较一般方法的一个策略。与尼采一样，福柯并不认为谱系学是思考未思的一个特殊方法，而只不过是一个方法而已。由于不主张客观性和纯客观性，谱系学的优点恰恰在于它认识到了有多种可选的方式让未思揭示自身，因为未思不是单一的，而是多元的，不是档案，而是具有多层面的复合体。谱系学不必自以为是在挖掘思想的根底，因为如果思想总是阐释的话，那就不可能有未经阐释的根底，包括每一种可能的思维或话语的条件。福柯一旦从现代主义的、准超验的、新康德主义的立场转向后现代的新尼采主义的立场，就更有理由不再坚持各种认知话语的根本不相容性，放弃他以前认为的历史上发生断裂的倾向。在早期论医学和诊所实践的著作中，在某种程度上也在《词与物》中，他描写了概念革命，仿佛这些概念革命大体上同时发生于所有科学和社会的各个方面（在始于法国大革命的十年或二十年间）。在后期论性史的著述中，在古希腊的性和基督教的性之间，在这两者的性和现代的性之间，在所有这些的性和中国的性之间，仍然存在着断裂。由于所有这些都有一个共同核心，这个核心又含有三个关键因素：行为、快感和欲望，因此就共有一个性的概念。但每一种又对三者之间的关系和相对重要性有不同的看法。[19]这些看法并不是不相容的，因为后期的看法可能包括前期看法的某些因素。如果发生变化，这种变化也不是总体的，因为伦理内容只有一些因素发生变化（如关于成为一个社区成员，或希望成为某种人、或更明确说，成为一种性主体的共同前提），而另一些则保持不变。我认为福柯以为性伦理可以改变，但不必同时改变与特定的性实践相共时的所有政治和经济结构。

福柯与哈贝马斯－利奥塔之争

仅就上述解读的福柯向谱系学而非认识论的自我合法化的发展轨道来看，我们现在怎样根据哈贝马斯和利奥塔就现代性和后现代性之间的争论来看待福柯？哈贝马斯仅仅是攻击福柯的许多批评家之一，他们认为福柯没有把自由和正义引入现代政治和道德价值之中，而这些相同的价值又恰恰是他对诸如监狱、精神病院和学校等现代机构的批判的前提。[20]许多福柯批评家认为，批评原则只能从独立于所批判的社会原则的视点才能得以发展。任何人只要相信这种现代主义的假设，就会把福柯看作是虚无主义的、宿命论的功能主义者。作为功能主义者，福柯似乎假定，社会是由一个看不见的人而非一个负责任的、合法的国家权力和理性的立法规则控制的社会整体。作为无政府主义者/虚无主义者，福柯可以说不仅否认政治结构，而且否认在没有社会制度的情况下能够持续的任何人类本性。所以，福柯显然相信，除了完全废除现代社会之外，社会改良是不可能的。他似乎谴责整个现代时期，同时又未能提出取代现存机构的其他选择，因为他认为并不存在用来判断社会好坏的标准。

怎样来为福柯辩护呢？我认为这些批评反映了对福柯研究事业的一种误解，也许是由于福柯在访谈中所用的修辞引起的。原则上看，这些反对意见高估了他有意从事的事业，因为他们认为他是个现代派，而实际上他是一个后现代派。我始终试图表明后现代的知识观点不必否认社会知识或真理的存在。但真理在能够以某种方式创造不同意义或导致争论或不同政见之前是微不足道的。如果利奥塔是正确的，那么，后现代思想家的一个关键特点就是，当问题涉及到社会理论和社会科学时，他们便怀疑通过理性地掌握国家权力来为复杂的现代社会负责的思想："即便我们

认为社会是一个体系，但对社会的完全控制也是不可能的，因为这必然要求对其最初状态予以严格的定义，而这样的定义又是不可能实际做出的。"[21]

这一主张并未否认讨论政治理论的领域，但确实对其有效性提出质疑。后现代派不必走得如此之远以至于否认所有社会机构都是合法的，如利奥塔对通过理性的舆论达到合法化的怀疑。[22]利奥塔反对哈贝马斯坚持的观点，即社会机构只能在允许理性舆论的构成时才是合法的。后现代派没有必要提出比较极端的反论，鼓吹这些机构应该把不同政见扩大化。[23]把这场争论看作是以哈贝马斯为首的主张公共舆论的现代派与提倡不同政见的后现代派之间的争论，就是过分的简单化。公共舆论和不同政见并不是相互矛盾的两种价值。提倡公共舆论的理论家并不相信在真实世界中人民会被迫同意或达成一致见解。所论的问题不过是，交际也许反事实地预先提出了这样一个假设，即只要交际继续进行，并相信真理仍然是最重要的论题，所以不同意见的双方仍有达成一致见解的可能性。提倡不同政见的理论家不可能合理地既断言任何程度的一致见解都是邪恶的，又断言不同意这一主张的人都是错误的。把不同政见作为理想的选择加以强调，并以此反对公共舆论，这是误导，因为不同政见的辩护者因此而被推上了与不同政见者辩论的尴尬位置。不同政见的任何辩护者也许都会相信，任何时候都不应该压制不同政见，没有不同政见的社会不是理想的社会，恰恰相反，这样的社会肯定是大规模实行压制的社会。后现代派会因此认为，检验社会正义是要看社会结构是否允许有不同于规范的一致见解和思想的东西存在。当然，如果这一立场果真是后现代主义的关键所在，那么，它的主要任务就是从政治和社会角度考虑在多大程度上容许不同政见和差异。[24]

福柯本人注意到了为不同政见辩护而反对一致见解的做法。在后期的一次访谈中，有人问他对哈贝马斯的公共舆论模式的看

法，他说，“我至多只能说，人们也许不必一定支持一致见解，但必定反对非一致见解。”[25]因此，他对哈贝马斯的论点表示犹豫，这个论点是：理性话语不仅事先假定了达成一致见解的可能性，而且把一致见解与正确性等同起来。尽管他认为这一结论有些过于强硬，但并未因此反对这个论点背后的真理内核，即是说，当我们发现别人表面上合理，但在基本信仰上却与我们不一致时，我们就要调查缺乏一致见解意味着什么。也许在社会实践中存有如此重大的差别，以至于没有指望达成一致见解，但是，我们还是能够更充分地意识到我们的实践何以规定了我们的认知、态度和信仰，并从中获益匪浅。如果我对福柯的话的阐释是正确的，那么这也将证实我对他的后期著述的阐释。按照这种解读，福柯不是、也许从来不是一个功能主义者，从来就不把社会当作单一的制度，如果不改变整个制度，其任何部分都不会改变或改善。他也不是一个宿命论者，从来就不认为权力总是抵制功能的，试图改变我们的社会实践是毫无意义的。后期论性伦理的著作不是虚无主义的，因为这些著作试图表明道德准则具有实质性的文化基础和作用。这些著作不是宿命论的，因为它们具有一种矫正价值，尽管是以间接的方式。早期的性构形对我们来说并不是真正的选择，因为我们不可能回归那些构形，因为我们看到那些构形在当时就如同现在我们的构形一样是有问题的，尽管体现在不同方面。但是，它们至少向我们展示了我们对性的理解并不是通常所理解和实践的性。因此，我们所理解的性不是生理上的性，不是固定不变的性，而是由社会引起的。如果现代对性的理解在经验上是压制性的和禁止的，那么，思考历史上不同的理解可能会给我们另外一种理解。

当然，福柯所指的是一种后现代的性的出现，这种性比现代的性更自然，因为他拒不认为我们拥有能够摆脱社会曲解的自然的自我。但他暗示说，我们本身已经认识到，如果不执迷于根据

性取向、用正常或异常的性实践的区别来给人们分类的话，我们的日子会更好过些。然而，这一要求大可不必引导人们诉诸于性的乌托邦。

在后期著作中，福柯力主向我们表明，如何在不事先假定仍然未思的东西即叫做人的形而上学实体的情况下，来思考未思。如果没有人这个客体，那也就不会有性这种始终或最自然的事物。未思包含着历史上不断变化的关于性主体的观念。这些观念是很难挖掘的。然而，如果我们用考古学的方式对乍看起来陌生的旧文本加以筛选，我们就能逐渐重新创造经验的概念，这种新的概念将不是以前的概念和我们自己的概念的融合，但能使我们自己的特性与不同的特性形成对照，而我们自己的特性也正是从这些不同的特性中产生出来的。

因此，在思考未思的过程中，我们不再进行现代关于人的本性的形而上学假设和关于先验和不变范畴的认识论假设。后现代方法是批判的谱系学的历史。[㉙]谱系学所描写的不过是我们何以成为我们之所是。但是，在撰写一部成功的谱系学的行为中，我们变成了不同的人，或变成了后现代人，因为我们对自身有了不同的理解。即便变成不同之人的任务似乎是不确定的、不清楚的，但是，如利奥塔所说，后现代的自我理解却是“令人难以置信的”，它对有关自身的一些假设不予质疑，使其搁置如此之久、忍受自加幻觉之苦，以至于某种特定的经验或生存模式已经成为必然的和不可改变的了。

由于思考后现代之未思，谱系学的方式已经成为真正的知识形式，因为它理解的是尚未被思考的一些事物。但除了以片面和间接的方式外，它还不能算作一种自我认识，因为成功的谱系学证明是一种隐含的自欺，因而削弱了恰恰由剩下的未思所实践的那个观念的控制。如果后现代谱系学真的是自我认识，那么，所认识的自我就证明不是单一的、统一的、完整的和整体的，而是

复合的、播撒的、难驾驭的和脆弱的。

结 论

如果我对福柯后期著作的解读是正确的，那么，就不能把他划为现代派或反现代派。用他自己的话说，他不是一个现代派，因为他不再相信我们的重要的未思是人的本性。他也不怀念前现代，因为他丝毫没有回归天真的黄金时代的新卢梭式的欲望。在福柯看来，从来没有过、将来也不会有这样的时代。

那么如何解释利奥塔关于后现代总是一个现代时刻的观点呢？这一观点的确捕捉到了福柯运用了现代的思考未思的阐释方式，同时又放弃了关于社会和认识论进步的现代元叙事。仍有待探讨的是，福柯是否被他试图利用同时试图废除的那种思维方式所同化？所以，后现代的立场最终要面对一个历史问题，即，它试图成为后历史的努力能否成功或已经成功？我之所以比利奥塔更明确地把后现代与现代区别开来，是因为虽然后现代和现代都自认为面对这个问题，但后现代态度能够在不怀旧的情况下面对即将到来的任何事物。对比之下，现代态度仍然为其焦虑的回顾所扰，同时又面对严峻的要求，即可预见的未来必定要好于现在。如果这番描述是正确的，那么福柯的态度就既不是现代的，也不是反现代的，而是后现代的。

据我所提出的后现代主义观点，比之利奥塔不那么极端的一个观点，称福柯为后现代思想家并不会使他的同代人或幸存者也必然成为后现代派。历史性突破并不是同时在每一处对每一个人发生的。同一个人、学科或机构可能在一些方面是传统的，另一些方面是现代的，而还有一些方面是后现代的。此外，因为历史上没有必然的进步，没有向前的运动，也许没有历史这种东西（缺乏令人信服的元叙事），所以，后现代不可能暗示来自晚些时

候或未来的任何规范进步。后现代主义不可能、也不应该声称比它的前一个时代更好、更进步、更聪明。现代主义确实声称占有这种优势，这正是它不同于后现代主义的地方，也是后现代的伪戏仿破坏性地加以揭示的。所以，后现代派不能声称那些传统或现代之人最终必将走上后现代主义的道路。与利奥塔的立场相反，福柯式的后现代派不必倡导后现代主义。我认为，福柯是一位始终不渝的后现代派，因为他决不会自称是一个后现代派。此外，他是一位范式后现代派，因为他从来没有想到自己对现代社会知识的怀疑所换来的却不是一种与之相对应的怀疑。

注释：

① 见 Jean－Franc ois Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, trans. Geoff Bennington and Brian Massumi (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984); and Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*, trans. Fredrick Lawrence (Cambridge, Mass.; MIT Press, 1987). See also Habermas's essay, "Modernity versus Postmodernity," *New German Critique*, no.22 (Winter 1981), p.13,文中他写道：青年保守派重申了审美现代性的基本经验。他们把解中心的主体性的革命看作是自己的，认为他们从工作和有用性中解放了出来，他们带着这种经历走出了现代世界。基于这些现代主义态度，他们证明一种不可调和的反现代主义是正确的。他们走进了一个遥远的、古代的、自发的领域，那是想像的、自我经历的、情感的领域。他们以善恶并置的方式把工具性理性与只能通过召唤才能接近的一条原则并置起来，不管它是权力意志还是主权，存在还是诗意的酒神力量。在法国，这条路线从巴塔耶通过福柯而到达德里达。

② Michel Foucault, "What is Enlightenment?" in *The Foucault Reader*, ed. Paul Rabinow (New York: Pantheon, 1984), p.39.

③ "Knowledge: Its Acquisition and Communication" 是乔纳生·阿拉克主办论福柯的会议的名称，会议于 1985 年 5 月 10－11 日在芝加哥伊利诺伊大学召开。

④ Michel Foucault, *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*

(New York: Random House, 1970), p.329.

⑤ Michel Foucault, "The Order of Discourse" (December 2, 1970), trans. By Robert Young in his *Untying the Text: A Post - Structuralist Reader* (London: Routledge and Kegan Paul, 1981), p.67.在上下文中,福柯的话意味着历史的断裂是否认任何"巨大的未思"的现实导致的方法论结果,这个"巨大的未思"可以为历史连续提供本体的层面。

⑥ Michel Foucault, "Space, Knowledge, and Power," in Rabinow, *The Foucault Reader*, pp.248 - 250.

⑦ Lyotard, *The Postmodern Condition*, p.65.

⑧ 同上, p.60。

⑨ 马丁·杰勾画了总体性概念的退化,见 *Marxism and Totality: The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas* (Berkeley and Los Angeles: University of

⑰ 同上，p.xxiv。

⑱ Michel Foucault, *The Archaeology of Knowledge*, trans. M. Sheridan Smith (New York: Pantheon, 1972), p.203.

⑲ Rabinow, *The Foucault Reader*, pp. 340 - 350. 一个概念，在这种用法中，包括在不同观念中得以阐释和应用的限定性特征。John Rawls 使用了这种区别：*A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971; see p. 10)。

⑳ 我把这些批评家收入了我的选集 *Foucault: A Critical Reader* (Oxford and New York: Basil Blackwell, 1986)。

㉑ Lyotard, *The Postmodern Condition*, p.56.

㉒ 同上，pp.60 - 67。

㉓ "一致见解是永远达不到的一个地平线，"利奥塔说，他的结论是，"现在必须强调的是分歧。"(同上，61 页)

㉔ 作为例子，考虑一下近来关于法律规则的争论。对后现代来说，法律规则在实践中不必是可反对的或不可批判的。试图与法律规则问题达成一致的明显例子是批判立法研究运动(Critical Legal Studies Movement)。比如，我还要把罗伯托·安格尔的主张说成是后现代的，他认为阐释法律的要点既不是要以任何代价保留现存的社会制度，也不是要以任何代价破坏它们。相反，他敦促一个活跃的陪审团用法律阐释使社会制度不致太严格和僵化。见 Roberto Mangaberia Unger, *The Critical Legal Studies Movement* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1986)，以及我的"Interpreting the Law: Hermeneutical and Poststructuralist Perspectives," *Southern California Law Review* 58 (January 1985), pp.136 - 176。

㉕ Michel Foucault, "Politics and Ethics: An Interview," in Rabinow, *The Foucault Reader*, p.379.

㉖ 关于谱系学和批评理论的方法论问题，详见我的"Nietzsche, Hume, and the Genealogical Method," in the anthology *Nietzsche as Affirmative Thinker*, ed. Yirmiyahu Yovel (Dordrecht, Holland: Martinus Nijhoff, 1986), pp.20 - 38。关于尼采的后现代风格与后结构主义哲学，见我的"Philosophy as Rigorous Philosophy? Nietzsche and Poststructuralism," in *Fragments: Incompletion and Discontinuity*, *New York Literary Forum* 8 and 9 (1981), pp.171 - 185。

论福柯著作中的性、伦理和政治主题

巴里·司马特　著
陈永国　译

在当代社会和政治思想中，福柯的著作占据了一个突出的位置即便是相对来说尚未确定的位置。正是其著作的丰富内容证明了他的著作既相关于如此众多的探究和研究领域，然而又如此难以在现存的分析范畴和学科界限内予以定位。[①]定位方面的这种困难不仅产生于福柯著作的"原创性"，而且部分产生于其理论发展过程中焦点的变化和重点的转换。这些反过来又由于福柯根据后续著作对以前的研究加以重述、修改和重新理论化的倾向而变得愈加复杂起来。后来论述古代的著作揭示了福柯研究项目中的另一个修正，这个后续项目是围绕"主体问题"、真理和"作为伦理的政治"的可能性的。[②]

我并不想对福柯的著作给以总结或综述。我的讨论大部分将局限于一种"伦理的谱系学"，这是他在后来的文本中提出的，这些文本探讨的是有关主体性形式的构成等问题。我的讨论将聚焦于（1）福柯对性和快感的分析，因为这关系到现代个体作为"性主体"的构成问题；（2）研究"快感的道德问题"所具有的政治含义；以及（3）对福柯著作的众多批评反应。[③]

性与快感：从现代到古代

福柯著作中指涉性的地方很多。最早涉及"现代的性"的问题是在论巴塔耶的一篇文章中，后来又在《知识考古学》中提及分析的可能性，即"在我们可称之为伦理的……方向……进行的"分析。[④]这些指涉意味着，后来《性史》中展开的一些主题实际上在早期著作中已有预示。但是，如果我们相信福柯的话，那么，在"性"的问题上耽搁太久就的确不是适当的做法。在一次关于古代研究的访谈中，他说，"我必须承认，我对自我的技术以及诸如此类的事情比对性更感兴趣……性的问题很讨厌。"[⑤]根据这番陈述，关于性和快感的道德问题的讨论被说成与主体、主体性和真理等问题同样重要，也就不足为怪了。[⑥]

在《性史》第一卷的介绍中，福柯对以前著作中探讨的权力和知识的关系问题又提出了一些命题和研究线索。其中的一个核心命题是，权力与性的关系并不是压迫的关系，权力关系的理论化不必依据压迫和法律，而应依据积极和富有成效的社会技术、相关战略和策略。在这个文本中，分析的核心问题似乎是对权力问题重新阐述。福柯的评论肯定了这一观点，他说，"描写性的快感"本身并未给这部著作的撰写提供足够的动机，这部著作的主要目的是重新阐述权力问题。这种重新阐述的形式是用肯定的、技术的、策略的生物权力网络代替司法的和否定的权力关系。这个生物权力网络"是性本身的构成性母体……是我们同时既能识别又迷失于其中的历史和文化现象"。[⑦]

在关于"压抑假设"的一系列尖锐评论中，福柯指出，现代社会的特性并不在于它们试图限制或压制性，而在于通过基督教的精神指导、人口的政治经济、医学、精神病学和精神分析话语的理论和实践，出现了大量关于性的话语，谈论性的一种制度性

的兴奋，以及教导自己和别人可能与性有某种亲和力的快感、思想或感觉的责任，即便不是义务的话。简言之：

> 在我们与我们的性之间，西方置放了对真理的一个永不完结的要求：我们的任务是汲取有关性的真理，……而性的任务是向我们讲述我们的真理。[8]

在此阶段浮现出来的命题是，西方自现代以来目睹了权力机制的深刻转型。特别值得提出的是，权力关系的目标是要管理、经营、或哺育生命。控制生命的权力是以两种基本形式发展的：一个是身体观念，对身体的规训、完善和增进有用性，另一个则围绕着人口观念，人的总体，适于其管理的各种维度（如繁殖、生死、健康水平、寿命等）。生物权力的施行，对生命实行权力控制，“涉及到让人类生命特有的现象进入知识和权力的秩序之中，进入政治技术的领域之中”（《性史》第一卷，第 141 – 142 页）。正是在这里，性获得了它作为政治问题的重要性，因为它提供了接近两个轴心的捷径，生命的政治技术就是围绕这两个轴心运作的；它也允许“接近身体的生命和人类的生命”。

关于以性为核心的知识与权力的策略性统一的研究在 18 世纪的发展进程中就已经出现，但从未以原来概括的形式发展（《性史》第一卷，第 103 – 105 页）。后出各卷揭示了一个重要变化，即分析和历史焦点的一次重要转换，从对权力关系和“现代的性”的研究转向更直接的有关主体和“自我技术”的问题，这是通过分析古代关于快感问题的诸种话语而得以探讨的。对古代快感的道德问题以及相关的伦理谱系学的发展的分析并不标志着福柯著作的突破。相反，在后来的文本中，贯穿福柯全部研究的三个相关问题，即对理性、知识和真理形式，对主体、主体的构成及其质疑，以及对权力及其效果的关系等分析，都得到了重新

阐释。

然而，毋庸否认的是，随着《快感的享用》的发表，又一个重大变化出现了。对“性”的基本关注在概念上成了历史上的一次独特经历，其相关的构成因素包括（1）与性相关的知识（科学）领域；（2）规范地实践的权力关系；（3）个体借以承认自身为性主体的模式和技术。

但是，这个文本所关注的是分析“与自我的关系的形式和形态，个体就是用这些形式和形态构成自身，认识到自己的主体身份的”（《快感的享用》第6页）。[9]就这样一种修正而言，把研究限制在现代时期是不充分的。现代的“性”体验，尽管与以前基督教的“肉身”体验相去甚远，却共有一个欲望概念，同样受“欲望之人”这一原则所支配。所以，福柯指出，为了对现代的性体验的构成进行分析，对欲望和欲望主体进行一种历史研究就势在必行了，即是说，对各种实践的一种研究，个体借助这些实践视自身为欲望主体，“让一种特定关系在他们自身与自身之间发生作用，使得他们在欲望中发现他们存在的真理，不管是自然的还是堕落的。”（《快感的享用》第5页）。这意味着要么用对欲望主体进行简短的历史追踪代替原来的规划，要么就围绕“古代关于自我的解释学的缓慢构成”重新组织整个规划（《快感的享用》第6页）。对欲望之人加以历史的思考将构成这项规划的一个组成部分。福柯选择了后一条道路，把研究的重点放在了对自我技术和真理游戏的分析上，主体性就是通过这些技术和游戏构成的。[10]

在关于性经验的最初探讨中，问题只得到了片面的澄清，即是说，性行为何以应该构成一种道德关怀的对象，而不是“饮食习惯或公民责任的完成”（《快感的享用》第10页），[11]于是这个问题构成了指导性命题。其议题是：

> 性作为一个道德领域是怎样、为何、以什么形式构成的？尽管形式和强度如此不同，这种伦理关怀何以如此矜持？为什么是这种“质疑”？（《快感的享用》第10页）

通过思考古希腊和古希腊—罗马的文化及其各自对“性”行为的质疑，福柯试图概括一部“自我技术”的历史的某些因素，即是说，被说成是有意为之的那些行为，个体就是通过这些行为确定行为准则，试图“在个体的存在中改造自身”的（《快感的享用》第10页）。

在《性史》的第一卷中，福柯提出了关于性压抑的假设的一些疑虑，所以，在后几卷中，异端伦理显得比后来“苛刻的”基督教更自由、宽容和温和，但在西方占主导的基督教道德秩序与古希腊或古希腊－罗马思想中，一些常见的主题和焦虑是相同的，这对上述看法提出了质疑。这些主题和焦虑包括：对性行为及其结果的恐惧或关怀；“在性快感的使用上”提倡“谨慎和经济”；培养展示“美德、内在力量和自控”的理想的性行为模式；关于“性角色的颠倒和同性个体之间交媾”的反面形象的产生，最后，在性节制与智慧和真理的获得之间看到一种关系（《快感的享用》第20页）。

然而，仔细观之，这些主题和焦虑在福柯的著作中显然没有占据它们在各自话语中所占据的相同位置或具有相同的价值。尤其值得注意的是，在基督教中，道德原则和戒律一般来说是强制的，在规模上是普遍的，而在古代，严苛的要求是分散的，而非统一在一个一致的、极权主义的道德系统之内——它们提倡而非强加中庸、自控或统治：

> 不应该结论说基督教的性道德似乎是在古代思想中“前构成的”；反而应该想像在古代的道德思想中，很早就构成

> 了一个主题情结——关于性节制的“四个主题”，在此基础上，并根据往往非常不同的模式，人们才无休止地阐述有关性节制的关怀。（《快感的享用》第 21 – 22 页）

沿着这些线索，福柯论证说，每一种道德都由两个因素构成：行为代码和主体化形式。在基督教中，占主导的是行为代码；重点落在了规则的实行和价值的实现上，以及对违法行为的惩罚上。反过来，主体化，即个体作为伦理主体的形成，基本上是以准司法形式发生的，其中，伦理主体要求行为必须服从法律。在古希腊和古希腊 – 罗马的道德中，严格遵循行为代码和规则相对来说并不重要，重点放在了主体化的形式和自我的实践上。主要以“代码为指向”的道德与被描述为以“伦理为指向”的道德之间的这种对比使得基督教道德与古代道德之间的关系问题必须依据下列线索重新阐述。福柯并未对基督教沿袭古代思想的代码因素进行分析，而评论说——

> 仅就代码的连续性、转换或修改而言，重要的是要问这些自我关系的形式（以及与这些形式相关的自我的实践）是何以定义、修改、重塑、和多样化的。（《快感的享用》第 31 – 32 页）

其含义并不是说这些代码不重要，而是说号召个体认识自身作为（性）行为主体的方式为分析历史性提供了一个更丰富、更复杂的领域。

尽管古代性行为的各种变体并没有像在中世纪和现代时期那样被看作丑闻，但古希腊人却十分关注这些问题。但当时在宗教或医学上并没有号称是权威的制度，来决定哪些性行为是该禁止的，哪些是该允许的，因为“这类快感的享受被认为是……一个

伦理问题”（《快感的享用》第 36 页）。显然，性节制的主要主题在古代时期是存在的。它们出现在医学和哲学话语中，关注饮食习惯，家务管理，和求偶。但却是作为对“风格化”的性行为的一种提倡而非作为司法准则提出来的。饮食学（“关于个体与其身体的日常关系的艺术”）、经济学（关于男人作为家长的行为艺术）和爱欲学（关于男人和男孩在爱情关系中的互动的艺术），在福柯那里被描写为“在希腊思想中发展起来的三大自我技术”（《快感的享用》第 251 页，也见第 93 页）。在基督教中，性行为道德却是由不同因素构成的：

> 伦理内容不是由性欲而是由欲望领域限定的。……主体性采取的形式不是行为知识，而是对法律的认可，和对宗教权威的服从。因此，伦理主体的典型标志不完全是男性行为中自我实行的完善准则，而是自我克制和仍处于童贞时期的一种纯洁模式。（《快感的享用》第 92 页）

然而，已知的历史差异要比上面概述的对比复杂得多。

性、主体性和真理

从福柯的著作中显然可以看出，性、主体性和真理之间的关系具有悠久的历史。只要我们自认为是弗洛伊德的后代，那么，围绕性快感和真理构成的伦理主体性的形式就可回溯到古代时期。

虽然冒着对福柯关于快感的道德问题的历史分析进行过分图式化的风险，但我认为可以识别出五个不同时期，在每一个时期内，性、主体性和真理之间的关联都服从于变化。第一个时期是“前柏拉图”的古代时期。[12]在此时期，关于快感和性表达的伦理

关怀采取行为风格化的形式，其目标是达到对身体力量的自律、掌握和控制，适当利用快感，因此使自身摆脱快感的统治。福柯论证道：

> 如果不掌握一定形式的知识就不可能行为适中，这至少是主要条件之一。在利用快感的过程中，如果不同时成为知识的主体，那就不可能成为伦理的主体。(《快感的享用》第86页)

快感的适当实践和知识之间的关系在四世纪的希腊哲学中主要表现为三种形式：首先，一种**结构形式**，其中，适中意味着“理性占欲望的上风”；第二，一种**工具形式**，其中，适中的实践促成一种实践理性来决定从属性快感的适当应用；最后，一种**反思形式**，其中，适中的实践涉及“自我对自我的本体认可”，这意味着有必要“认识自己，以便实践美德，压抑欲望”(《快感的享用》第88页)。后一种形式通过柏拉图特别的详尽阐释而走向第二个时期。其起点是古希腊文化中男人与男孩之间关系所造成的焦虑。简言之，“男孩的二律背反”问题或焦虑产生于这样一个事实，即年轻人一方面被认为是快感的对象，而另一方面又准备从青年时期进入成年期，因此，被动的或非男性的角色则被认为是不适当的。尽管古希腊人并不禁止这种关系，但他们却为此劳心费神。他们关心的并不是——

> 可能使人倾向于这种关系的欲望，也不是这种欲望的主体；他们的焦虑集中在快感的对象上，或更确切说，在与他人共享的快感中和在对自身实施的权力中，这个对象也将成为主人。(《快感的享用》第225页)

这种质疑构成了柏拉图探讨真爱本质的出发点，而这种探讨固然包含着对快感的应用与真理的获得之间关系的探讨。通过把真理问题引入快感领域，柏拉图的爱欲研究为福柯展望的一种欲望解释学铺垫了道路。

福柯在《自我的呵护》中检验了自律艺术或自我技术的进一步改造。这一研究识别出了第三个时期，即公元前两个世纪中出现的古罗马的一种“自我文化”，这种文化实际上等于积累了对性活动快感的不信任。对性欲的一种更强烈或更明显的质疑是以医学的形式体现的——医学越来越关注身体快感所带来的后果；对男女之间关系的对称性的规定，以及用婚姻代替男孩性爱的问题。所有这些暗示了对性节制的越来越强烈的要求，这种要求是以一种“自我文化”表达的，通过这种文化，自我与自我之间的关系得到了强化。[13]与快感的应用有关的越来越强烈的节制要求并未呈现禁止的形式；相反，坚持“关怀自我”，重新限定与自我的关系，以及发展一种特殊的性行为，诸如此类的需要也越来越强烈了。[14]

至于在古罗马的“自我文化”中是否出现了一个未来的道德系统的雏形，在这个系统中，性行为将被看作邪恶的，只在婚姻内部才是合法的，而同性恋将作为异端而受到谴责，这是此时又一次出现的问题。这是否提供了“一个性节制的模式？并在基督教社会中得到合法的框架和制度的支持？”（《自我的呵护》第235页）福柯的回答是，古罗马的“自我文化”的确提出了另一种形式的道德质疑，但不是对禁忌的强化，这些禁忌才是性道德系统改造的根源，相反，这是围绕自我问题发展的一种行为风格（《自我的呵护》第237－240页）。在所分析的文本中显见的是对性实践的愈加强烈的关注，和这样一种观点的出现，即越来越有必要控制和定位性行为。在道德、医学和哲学话语中提出的行为的特定风格——

> 不同于第四世纪所描述的风格，但也不同于将在基督教中发现的风格。在此，性活动在形式和结果上与邪恶联系起来了，但它本身在本质上并不是邪恶。它在婚姻中得到了自然的满足，但是——尽管有些例外——婚姻并不是阻止这样一种邪恶的直接的必不可少的条件。在男孩的情爱中并没有婚姻的位置，但不能因此而把后者谴责为违反自然规律的。(《自我的呵护》第239页)

尽管有一些道德戒律相像于后来的道德制度，但主要的差别仍然是主体的伦理构成——“本身作为自身性行为之道德主体的构成”(《自我的呵护》第239页)。

就基督教的情况看，我们可以说这是福柯所识别的第四个时期，即通过一种表达—克制的解释学构成的自我，其中，“肉体”的快感被看作罪孽的或邪恶的，是必须拒绝的。随着基督教的到来，主体的伦理构成发生了下列变化。伦理的本质不是性欲，而是“肉体”，色欲，一种欲望形式；主体性的模式不再是培养(审美的)生存或行为方式，体现道德上受到高扬的快感的应用，而是神圣的律法；人们用以改造自身、从而适应自己作为伦理主体的行为的伦理工作不是控制，而是自我诠释，而就灵魂内部与邪恶的不断冲突而言，这种自我诠释是无休止的；[15]最后，道德行为的目的不再是节制，而是纯洁和不朽。在基督教的“公式”里，重点放在了欲望和欲望的根除上：

> 行为必须是中立的；你采取行动只是为了生儿育女，或履行你的婚姻职责。而快感政治在实践上和理论上都被排除了。(《论伦理谱系学》第359页)

最后的时期即“现代”时期，即对自我的肯定时期，其中，欲望在理论上受到强调，在实践上被接受，并得到释放。关于自我、欲望和“性”的这种观点是在心理学、精神病学、精神分析学和相关的规范学科内部，并通过这些学科的实践构成的。真正的自我是通过人文科学和相关的治疗实践的启发性分析和解释程序得以揭示的。

所有这些并不意味着从古代到现代一直延续着一个演变的文明过程，而意味着伦理主体的构成，自我成了行为受到伦理折磨的主体。这种主体的构成揭示了一种复杂的历史性，其中两个重要的区域是共性或连续性，和本质上固有的差异因素。二者都不涉及对古希腊人的模仿，也不把对快感的特殊的道德质疑作为模式。[16]然而，如果古代时期在我们的性行为问题上不具任何典范价值，那么，它还是能够说明一种“不同的关于身体和快感的经济”的存在（《性史》第一卷第159页)。即是说，“通过自身对自身实施的控制而保证的快感的经济”（《快感的享用》第244页)。在此程度上，它揭示了现代“性”经验的历史性，对把性欲的“释放”作为可能的或适当的行为目标这一看法提出质疑。这不是要否认另一种关于身体和快感的经济，或与自我相关、构成自我的其他模式等可能性。实际上，可以认为，在检验古希腊性伦理的过程中得到肯定的恰恰是这些可能性。

伦理和政治的问题

福柯话语的一般政治问题已经受到广泛评论，所以，在对其后期研究及其意义予以评论之前，我仅就一些主要问题予以扼要的总结和发展。[17]

福柯的分析并不是针对整个社会问题的，不是针对作为总体的社会的，而是人类经验的特殊形式（疯癫、疾病、犯罪与惩

罚、性，等等)。这种分析的目标不是为了“回答”或“解决”“问题”，或帮助发展新的社会介入技术，以供社会工程师和/或不同范畴的职业人员采纳或利用，他们通过阐释从被认为处于“正常”范围之外的各种状况、行为和经验来“照顾他人”。相反，福柯的目的是要挑战和质疑流行的实践——比如，让那些从事体制性职业的人们“无所适从”。[18]这项工作的批判对象是一种检索扩张，对局部和次要知识形式的支持，以及对有关经验、实践和事件的普通观念的错置。研究福柯著作中的政治问题——

> 并非起因于一种批判形式，即声称除了有效的结论而拒斥一切可能的结论的一种方法检验，而更倾向于“质疑”——即，行为、实践和思想领域的发展……似乎为政治提出问题。[19]

在福柯的著作中，没有对预设的政治立场的认可，没有实现明确的政治规划的企图。其目标是一种不同的秩序，即通过批判分析现代社会的“真理政治”的特征来“质疑政治”。对福柯来说，知识分子的角色不是告诉别人做什么，不是颁布法令，也不是帮助建构“预言、诺言、命令和程序”。其任务不是要肯定流行真理的“一般政治”，而是要批判地质疑不证自明的东西，打破习惯的东西，消除熟悉的和被接受的东西，重新检验规则和制度。实际上，是要挑战现行的“生产真理的政治、经济和机构体制”。[20]其隐含的目的不是把真理从权力中解放出来，而是要展开构成一种新的真理政治的可能性。

对福柯来说，最后把知识或真理从权力中解放出来是不可能的，因为二者错综复杂地连结在一起，它们直接地相互包含。总之，“没有知识领域的相对构成，就没有权力关系，而任何知识又不能不事先假定同时构成权力关系。”[21]要着重指出的是，福柯

所构想的权力的实施并不是否定、压制或禁止；相反，权力关系是多产的。通过实行权力和相关的知识构形，一些身体、姿态和欲望作为个体而得以构成和识别出来。在福柯看来，权力的实施涉及“指导可能的行为和整理可能的结果”。这是对其他实际或潜在行动发生作用，在引申意义上，只能是对“自由主体”，对面对可能的、包括不活动和/或抵制的活动过程进行选择的主体实施权力。如福柯所描写的，“在权力关系的核心，而且常常激发权力关系的，是顽强的意志和不妥协的自由”（《主体与权力》第219-222页）。仅就把权力的实施看作“构成其他可能活动的场所”的活动而言，社会生活，或社会，就被等同于权力关系的存在了。反过来，对权力关系的质询成了“固存于一切社会存在中的一项永恒的政治任务”（《主体与权力》第233页）。福柯在后来的著作中实施了这项任务，权且把“政治当做伦理”，把伦理主体的问题置于当代政治思想的议事日程之上。

福柯的性史不仅仅比较了古代时期和基督教对快感的道德质疑和相关的伦理主体性的形式。[22]虽然这部著作的历史焦点相当遥远，但仍有很多与当下相关的地方，尤其是在对现代主体、政治和伦理的批判分析和理解的发展上。福柯分析了古代时期对快感的道德质疑，这种分析的重要性并非衍生于它作为我们模仿的一个模式的地位，而衍生于这样一个事实，即在古代的过去和现代的当下之间存在着某种程度的对称。在古代，道德行为是基于生在美学之上的，那也是“一种伦理学”，而非基于对宗教或法律的坚持。同样，在现在——

> 我们大多数人不再相信伦理的宗教根基了，也不想让法律制度干扰我们的道德生活和个人的私人生活。（《论伦理的谱系学》第343页）

因此，福柯的兴趣在于建立一种“新伦理学”，这种被构想为“一个非常坚固的生在结构，与个别法律无关，并带有一个集权体制，一个规训结构”。[23]

分析对快感的道德质疑揭示了构成伦理行为形式的各种可能性。福柯据此论证说，首先，没有必要把“伦理问题”与“科学知识”联系起来，我们如何行为检点，我们如何过活，这是伦理问题，是不能用科学来回答的。其次，仅就我们道德的一些主要特征已经在一种根本不同的生存美学中表达出来，因此，“在伦理学和其他社会或经济或政治结构之间建立一种分析的或必然的联系”这一想法就必须放弃（《论伦理的谱系学》第349－350页）。[24]与对福柯著作的惯常评论相反，后来的研究显然强调人类表达、自由和行动的规模，以便实现个人和日常生活的变化。在此程度上，分析对快感的道德质疑就构成了对这些批评家的反驳，他们试图证明，福柯所描写的人类错综复杂地陷入了权力关系网络，导致了一种无法逃避的统治。福柯就这种解读作出如下评论：

> 人们不能把这样的想法强加于我，即权力是一个统治系统，它统治一切，不给自由留有任何余地。（《自我呵护的伦理》第124页）

在讨论对福柯著作的批评时我再来谈论这个问题。

曲解的交流：批评家与其批评

福柯著述的广度，其对传统方法的批判，以及对人类经验和行为的诸多形式的分析，使其成为人们随时加以评说的靶子。本节中，我将集中论述对福柯著作中两个关键问题或因素的批评，

这就是对权力关系（和抵制）的概念化和著作的基础问题。

关于福柯对权力关系的分析，一种常见的批评是，他把现代权力技术描写成对个体精神、身体和经验的如此严密的管制，以至于抵制的规模或潜势似乎是最小限度的了，甚至等于零。此外，有人认为，福柯所理解的权力缺乏实质内容，其必然结果是，抵制似乎不具有规范的基础。这些批评以一种或另一种形式出现在马歇尔·伯曼、彼得·杜斯、于尔根·哈贝马斯和南茜·弗雷泽的著述中。他们认为，在福柯构想的权力中没有自由，没有自由的空间或余地，他所提出的命题相似于韦伯对西方文明中愈呈强势的理性化过程的悲观分析。其重要的差别在于，在福柯的著述中，铁笼的网眼更密实、更结实。[25]同样，他们批评福柯把现代权力形式描写为“进行社会和心理控制的前所未有的严密形式”，是“对身体的愈加强制的控制”，而没有阐明那部“著作必须……包含的原则、力量或实体，哪怕是含蓄地阐明的”。[26]换言之，他们断言，福柯并未确切清楚地阐明权力所压制的是什么。一种比较批评显见于哈贝马斯下面的评论中：“生理权力是用来称呼社会性的形式的，这种社会性废弃了所有自然的自发性形式，把整个生物生命改造成了权力的一个基础。”[27]

这些批评的一个共同特征是建构一种解读，把福柯所批判的权力关系观念颇具讽刺意义地归属于福柯的著作，即一种否定的、法律的最终是压抑的观念。反过来，福柯著作中用来支持肯定的、有益的权力关系观念的证据和阐述都被颠覆了。恢复福柯认为不充分的权力概念使得批评家们把这样一种想法归属于他的著作，即权力是“使某些知识的形成成为可能的压抑制度”（《分解的逻辑》第175页），[28]这意味着，福柯的著作把“身体和一切生命基础都循序渐进地包括在权力技术之下了”（《现代性的哲学话语》第287页），因此认为有必要提出有关被权力所颠覆的东西、权力所不及的东西的一种观念，哪怕仅仅只是潜在的。简言

之，他们认为福柯著作中缺乏的是那些规范性观念，即为什么应该抵制权力，为什么斗争优先于服从等等。[29]

批评家们在福柯著作中寻找这种规范观念的行为造成了另外的难点。比如，福柯著作中始终如一地表达的观点，即权力关系是脆弱的，易于改变和颠倒。然而，现存权力关系中的一次变化并不涉及从普遍权力关系中的"解放"，因为——

> 在人类关系中，不管这种人类关系是什么——不管是语言交际的问题……还是爱情关系、制度或经济关系问题——权力总是在场的：我指的是一个人希望指导另一个人的行为的那种关系。（《自我呵护的伦理》第122页）

所以，如我在上面提到的，与哈贝马斯等人相反，在福柯关于摆脱权力关系的身体和快感经济中，不可能有我们所寻求的"解放"。但他的著作使人感到一种有关身体和快感的经济是可能存在的，而非现存的一种经济，尽管那也会涉及权力关系。同样，当福柯提到可能导致"一种新的光明"的反对学科权力的斗争时，他所指的不是哈贝马斯所说的后者构成了摆脱权力关系的一种形式（《现代性的哲学话语》第284页）。这应该是绝对清楚的，因为哈贝马斯提到的那个文本是以这句话开始的："如果人们想要寻找一种非学科的权力形式……"[30]然而，在哈贝马斯的引文中，这个短语被略掉了，这就使他避开了那个核心命题，即肯定的有益的权力关系的存在，而且被认为与社会性是一回事。在这个意义上，权力关系大可不必是坏的。如福柯所说：

> 权力关系本身并不是人们必须摆脱的坏事。我认为不可能存在没有权力关系的一个社会，如果你认为权力关系是个体试图行动、确定他人行为的手段的话。（《自我呵护的伦

理》第 129 页)

这些批评话语的潜台词似乎是，背叛或反叛权力是罕见的、不寻常的事件，要求有待于摆脱的一种本质、性质或经验的存在，和/或识别现存权力关系形式中的错误的某种规范观念的存在。然而，福柯则把自由作为权力关系存在的必然条件，他认为——

> 如果没有抵制——暴力抵制、逃避、诡计、扭转形势的策略——的可能性，就不会有权力关系……如果每一个社会领域都有权力关系的存在，那是因为到处都有自由。(《自我呵护的伦理》第 123 页)

权力关系发生变化，反叛和叛逆经常发生，而新的权力关系形式不断出现和发展。抵制和反叛的确发生，但就战略、策略及其各自结果而言不会有在科学上已然理性化了的保证，而更切题的是，权力关系总是以一种或另一种形式持存。惟其如此，哈贝马斯等人提出的问题就似乎是不适当的。"为什么抵制、战斗和斗争，而非屈服?"要回答这个问题就等于假定反叛或抵制需要一个在知识上得以阐述的理由。这就等于没有认识到，福柯在他的著作中提到了关于知识分子角色的一种可选观念，它涉及一个原则性立场，与社会和政治分析的立法和规定的趋向相对立，而这正是普遍化的处理和解决中通常体现的趋向。[31]除了作为一种特殊的批评理论和分析的发展之外，这部著作究竟表现什么，这是一个更难回答的问题，尽管如我在前面所指出的，从后来的研究和反思中逐渐浮现出来的是"作为伦理的政治"的观念。在此所要考虑的第二条批评线索涉及到福柯著作的基础问题。杜斯认为福柯的著作中存在着一个两难境地，即是说，如果"经验模式、意义系统和知识客体都完全是由'构成规则'所决定的，或

——后来——由权力关系所决定的"，那么，若让他自己的著作发挥政治批评的作用，就必须诉诸于"并未如此确定了的某种形式的意义、经验或知识"（《分解的逻辑》第185页）。如果有一个两难境地，那完全是杜斯的创造。在福柯看来，无论何时，经验、意义和知识客体都不是"完全确定的"，既不是由"话语的"构成规则，也不是由"非话语的"权力关系确定的。问题在于杜斯的阅读，这种阅读再一次唤起完全确定经验、意义和客体的权力关系和知识的幽灵，其隐含意义在于，福柯的分析未给表达、自由或抵制留有任何余地。一如上述，关于权力关系和知识的这种观念是与福柯提出的观点相对立的。

哈贝马斯的著作不仅是对福柯的理论而且是对人们后来所知的"后现代"社会理论提出的最持久、最具挑战性的批评。显然，杜斯和弗雷泽对福柯的批评是以哈贝马斯的批评为根基的。哈贝马斯就福柯的著作提出的主要观点是，"福柯自以为是启蒙传统内部的思想家，这与他对那种现代知识形式的确实无疑的批评相协调吗?"[32]其含义在于，福柯试图提供一种激进的对理性的批判，同时又必然离不开理性的视野。据哈贝马斯所说，福柯是"以编撰人文科学的历史的形式对理性进行激进批判的"（《现代性的哲学话语》第247页），这种尝试最终以失败告终，使他无意中背上了"一种历史编撰学的现代主义"的过重负担，这种历史编撰学"在解释学上仍然深陷最初的境遇"，"一种分析的""不可避免的相对主义，它只能把自身解作一种语境——一个从属性的实践行业"；最后，它也是"一种批评的任意共谋，不可能说明其规范的基础"（《现代性的哲学话语》第276页）。

在哈贝马斯看来，福柯对理性的激进批判无意中忽视了其批判的基础，"总体地拒斥现代生活方式"（《现代性的哲学话语》第338页），并揭示了"一种新的非理性主义"倾向。[33]在上述批评中包含着一些有必要提出的前提。把福柯的著作呈现为对理智

或理性或总体现代性的批判，这为哈贝马斯提供了极易攻击的目标，只不过严重曲解或误解了所论的分析。毫无疑问，福柯所进行的是一种批判分析，但其目标却不是要确定理性的罪孽，而是要概括特定理性形式的效果，即理性在现代社会中自行展示的各种形式的人类经验。哈贝马斯的规划是要重新确立（交往）理性的重要性，恢复其规范作用；与哈贝马斯不同，福柯试图质疑特殊的理性形式，检验其历史效果、局限性和危险性。在福柯看来，所要提出的问题是——

> 我们如何作为理性存在者而生存？我们幸运地致力于实践一种理性，而这种理性又不幸地遇到了内在的危险。……如果理性是应该消灭的敌人，而阐述这一想法要冒着极大危险的话，那么，说对这种理性的任何批判质疑将冒着变成非理性的风险，就也同样是危险的……如果哲学能在批评思想内部发挥某种功能的话，那就恰恰是接受……理性的这个旋转之门，它向我们表明了其存在的必要性，不可或缺性，同时也展示了它的内在危险。[34]

同样，对现代经验形式的批评分析并不构成对整个现代性的批判。福柯在著作中并没有隐含对过去的怀恋，这与杜斯对《规训与惩罚》的卓越评论恰恰相反，杜斯说："福柯的语气显然暴露出他对'公开判决仪式'的偏爱……胜过'总体监督的温和效果'"（《分解的逻辑》第 198 – 199 页）。并没有一个可取的未来等待着通过可取的社会和政治实践来实现。

对哈贝马斯和福柯在各自著作中采取的立场加以比较，由于许多假设、概念和分析形式的不相容性，即便不是不可比性，而难于进行。哈贝马斯攻击福柯的"不自觉的现代主义"：福柯希望解决解释学的问题，"在不妥协的客观化的注视之下……仅仅

依据其自身解释话语和权力的构成”(《现代性的哲学话语》第278页),而所出现的分析却显然与他自己的解释学起点密切相关。简言之,哈贝马斯意在指出,福柯不可能在不指涉现在的情况下划分历史时期。这是误导的,因为福柯并未提出一套(关于疯癫、惩罚或性的)历史发展理论,即从中世纪,经过文艺复兴和古典时期,直到现在的历史分期理论。这部著作的明确目标是撰写一部“当代史”,但这不能与“根据现在撰写的过去的历史相混淆”。[35]

哈贝马斯在选择福柯的引文时再一次做了手脚。哈贝马斯抨击福柯并未就话语的根基问题提供任何答案,并用引自《知识考古学》的一段文字证明了这一点。然而,在哈贝马斯引用的同一段文字中,福柯显然说明他的目的不是寻找话语中的“潜在规律”或“隐蔽的本原”,他自己的话语并不构成一个“起点,这个起点的一般理论……(其他话语)将是具体的模式”。他的目的是一种不同的秩序,即“一种解中心运作,不给任何中心留有特权……其任务是制造差异……并分析这些差异。”[36]对福柯来说,不存在分析家可以用来宣布观点的特权场所或优越地点。如德雷福斯和拉宾诺所指出的,“阐释分析的实践者意识到他本人就是由他所研究的客体所生产的,因此,他从未外在于它。”[37]这对哈贝马斯也不例外;其关键的区别在于,他在分析过程中所采取的阐释步骤始终未得到承认(《何谓成熟?》第119-120页)。

至于哈贝马斯提出的其余批评,需要深入思考的是对福柯著作中的“相对主义”和“任意性”的种种攻击,即它们缺乏规范的基础。在回应哈贝马斯的攻击时,德雷福斯和拉宾诺论证说,福柯的著作代表了“我们目前流行的一种阐释分析”,这必然要抛弃规范原则和基础。他们认为,这样一种分析的实践者意识到——

> 我们与别人共享各种文化实践，又由于这些实践造就了我们，所以我们拥有一些共同的立足点，由此开始分析、理解和行动。但那个立足点已不再是普遍的、有保证的、得到证实的或有根基的了。(《何谓成熟?》第115页)

换言之，不可能诉诸于普遍真理的观念，一个牢靠的认识论基础，或一个规范的理由或批评原则。如福柯的著作所示，如果主要的目标是质疑我们所屈服的真理形式，而我们正是通过这些形式、借助这些形式得以构成，并受到自身和他人的控制的，那么，也就不可能诉诸于一个非历史的、普遍的规范基础。

进言之，可以认为，"相对主义"并不是一个弱点，反倒构成了一个越来越普通即便不是不可避免的哲学立场。[38]如德雷福斯所看到的：

> 相对主义得到了现代社会中固有的多元主义的支持，尤其得到了历史学家和人类学家的发现的支持：古代思想和我们自己时代的"原始"宇宙论可能不同于我们所习惯的思想，但它们具有创造物质和精神财富的能力。它们不是完善的——任何世界观都不是完善的——但它们的缺点，用我们自己的生活方式来衡量，往往由我们所缺乏的优点得到了补偿。[39]

尽管福柯在他的著作中，在法兰西学院的最后一次讲演中，并未直接提到相对主义问题，但有证据表明他的重点发生了微妙的变化，即从对性和主体性的关注，到对主体性和真理或讲真理的形式的更清晰的思考。有人认为这将成为论述真理生产的历史的一个更大规划的组成部分，这个规划将检验我们何以通过"理性和真理的准则"逐渐控制自身和他人的；这样一种规划的目的

是要允许"一种多元性，允许各种反对的观点，各种抵制的观点，各种生活方式——和真理得以表达"。[40]

值得赘言的是，哈贝马斯要重建历史唯物主义的努力，即通过一种交往行为理论把制度的范式与生活世界的范式调和起来，而由于这种尝试依靠一种关于真理的交往理论，依靠"只能通过更有力的论辩力才能提出的"以理性为动机的一致见解或舆论，所以本身就是易受到批评的。[41]不幸的是，言语环境远不是理想的，如米勒所说，哈贝马斯仅仅断言"言语的观念基本上暗示了趋于一种真正理解的条件"。[42]哈贝马斯没有提出可能达到真正的一致见解的任何理由，而在缺乏这种理由的情况下，包括福柯在内的批评家们都认为哈贝马斯的理论是"乌托邦的"，也就没什么大惊小怪的了（《自我呵护的伦理》第129页）。

伦理、政治和现在

福柯对古代和早期基督教时期的性快感和性的研究不仅提供了论述性史的附加文献，而且分析了"与自我相关的形式和形态，个体就是用这些形式和形态将自身构成主体的"（《快感的享用》第6页）。如果他在研究伊始提出的问题涉及西方社会中一种经验的构成，而个体又是通过这种经验的构成认识到自身作为"性主体"的，那么，这一关注就随着分析的进展而把"伦理"的领域包括进来，"解作对与自我的一种关系形式的详尽阐述，从而使个体将自身造就成为伦理行为的主体"（《快感的享用》第251页）。

由于后来论性的著作和论文都明显涉及主体的问题，所以，有人认为福柯改变了立场。比如，梅吉奥尔认为存在着从"作为可变的从属的主体性（权力的历史产物）"向"可变的独立的主体"的转化。[43]这里的含义在于，福柯后来的研究依赖一种关于

主体的先验论，这是不正确的。如果认为关于疯癫、疾病、犯罪和惩罚的研究，以及第一卷关于性的研究，都是为了提出通过权力关系和知识形成的主体和主体性的观念，那么，后来的研究就没有放弃这一立场。如果存在着转化，那就是从主体性的形式借以形成的客观化关系和实践向自动形成的主体性形式的转化。福柯说：

> 我要说，如果我现在实际上感兴趣于主体主动地通过自我的实践而构成自身的方式，那么，**这些实践依然不是个体自身的发明**。它们是他在自身文化中发现的结构，是由他的文化、他的社会和他的社会组合提出、建议并强加于他的。(《自我呵护的伦理》第122页，黑体为我所加)

如对快感的应用和性经验的历史分析所示，自我的这种实践或技术，以及它们构成的个性形式，并不是固定的。显然，福柯的兴趣在于探讨古代对快感的道德质疑，这不仅仅是要展示性经验的历史独特性，而且是要通过这种做法使人注意到“通过拒绝（我们所屈从的那种）个性”促成“新的主体形式”的可能性（《主体与权力》第216页）。简言之，对作为伦理主体的个体及其构成中的历史差异予以关注，这具有一个政治维度，“关系到我们在这个世界上、在我们自身内部和在我们的环境中愿意接受、拒绝和变化的东西。”[44]

这一观念有其相当明确的所指。福柯的论点是，当下的突出特征之一是越来越重要的关于和反对“主体形式”的斗争，“反对屈服于主体性的斗争”，这涉及到“我们是谁?”的问题。在反对通过“忽视我们个体”的总体化程序“控制个性化”的斗争中，和反对确定“谁是谁”的个性化技术的斗争中，福柯认为有必要承认“自我并不是给予我们的”（《论伦理的谱系学》第351

页），我们可以、能够而且在引申的意义上应该感到无拘无束地拒绝我们之所是，试图培养和促进新型的主体性。如上所述，其含义在于，在个人伦理与其他社会、经济或政治结构之间并没有必然的关系，因此，我们并没有被闭锁在通过一种关于欲望的解释学实践而在现代时期构成的个体主体性之中。[45]

福柯对古代和早期基督教时期快感和性——伦理的谱系学——的研究揭示了个体借以把自身构成伦理主体、构成行动的道德主体的一些技术。通过表明我们的伦理学的一些主要原则已经在相当不同的生存和行为方式中得以改造，福柯的研究证明——

> 事物是可以改变的，尽管脆弱，但却能凝聚在一起，而这与其说是由必然性，毋宁说是由偶然性，与其说是由明显的事物，毋宁说是由任意的事物，与其说是由复杂但却昙花一现的历史偶然性，毋宁说是由必然的人类学限制所使然……比如，说我们比我们所认为的在时间上要近得多，并不是要把历史的全部负担都放在我们肩上。相反，这把作为无法接近的东西而呈现在我们面前的可能最伟大的角色置于我们能对自身和为自身所做的工作范围之中了。[46]

由此，必须把福柯的著作看作是肯定的、激进的和在政治上是进步的。

注释：

① 福柯的著作被认为相关于不同领域中的争论和研究，包括建筑、医学、地理、历史、文学、社会学、社会和政治思想，以及哲学。

② 比如，福柯如何重新把他的规划构想成主要与主体相关的问题。见 "The Subject and Power", in Hubert L. Dreyfus and Paul Rabinow, *Michel Foucault Beyond Structuralism and Hermeneutics*, 2ed ed., (Chicago: University of Chicago

Press, 1983). 以下简称 SP。

③ Michel Foucault, *The History of Sexuality*, vol. 2, *The Use of Pleasure* (London: Penguin Books, 1937), 5 - 6. 以下简称 UP。

④ 分别见 Michel Foucault, "A Preface to Transgression," in *Language, Counter - Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*, trans. Donald F. Bouchard and Sherry Simon, ed. Donald F. Bouchard (Oxford: Basil Blackwell, 1977); and Michel Foucault, *The Archaeology of Knowledge*, trans. A. M. Sheridan Smith (London: Tavistock, 1977)。

⑤ Michel Foucault, "On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress," in *The Foucault Reader*, ed. Paul Rabinow (Harmondsworth: Penguin Books, 1986), 340. 以下简称 OGE。

⑥ Michel Foucault, "Final Interview," *Raritan* (Summer 1985): 11.

⑦ See Foucault's Interview with Lucette Finas, "The History of Sexuality," in Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972 - 1977 by *Michel Foucault*, ed. Colin Gordon (Brighton Harvester Press, 1980), 186.

⑧ 见 Michel Foucault, *The History of Sexuality*, vol. 1, An Introduction (London: Allen Lane, 1979), 77. 关于科学史与性史之间的关系的讨论, 见 Arnold Davidson, "Sex and the Emergence of Sexuality," Critical Inquiry 14, no. 1 (Autumn 1987): 16 - 48。

⑨ 在此应该说明的是,阳性代词的流行反映了一个策略,即把分析的重点放在了"为男人制造的男人伦理"上了。(《快感的享用》第 83 页)

⑩ 福柯评论说:"一个事实,一个神秘的事实是,在自我中,在真理和现实的这种不确定的螺旋中,性自公元 1 世纪以来始终是最重要的。它越来越重要。在性、主体性和真理的义务之间何以存在着这样一种根本的关联呢?"见 "Sexuality and Solitude", *London Review of Books* 21 (21 May - 3 June 1981): 5。

⑪ 又见 UP 50 - 51 和 OGE,317。

⑫ 见福柯关于"饮食学"和"经济学"的讨论,以及柏拉图的《斐德若篇》和《会饮篇》, UP,222 - 223,242 - 245。

⑬ 见 Michel Foucault, *The History of Sexuality*, vol. 3, *The Care of the Self* (New York: Random House, Pantheon, 1988), 40 - 41; 以下简称 CS。

⑭ 罗马的"自我文化"的出现与公民的责任和义务感密切相关,他们感

到已经与自我构成了一种新的关系,这主要因为(1)婚姻作为一种制度的重要性以及由此产生的两性之间关系的变化;(2)对相关于官职、权力和责任的政治身份和冲突提出的新的质疑。见 Foucault, *The Care of the Self*, 第三部分。

⑮ 有关自我的真理在定义上被认为是不成熟的,因为总是存在着被邪恶所利用的可能性。

⑯ 如福柯所看到的:"我们自己的性伦理部分衍生于他们的性伦理,而他们的这种性伦理是基于一种非常苛刻的不平等和束缚的制度之上的(尤其是在妇女和奴隶的问题上)……"(UP,253)

⑰ 见我关于这个问题的讨论,in *Foucault, Marxism and Critique* (London: Routledge and Kegan Paul, 1983); 又见我的"Politics of Truth and the Problem of Hegemony" in *Foucault: A Critical Reader*, ed. David Couzens Hoy (Oxford: Basil Blackwell, 1986), 157 – 173。

⑱ 见 Michel Foucault,"Questions of Method", *I and C* 8 (Spring 1981): 12.

⑲ 见 Michel Foucault, "Polemics, Politics and Problematisations: An Interview," In *The Foucault Reader*, 384.

⑳ Michel Foucault, "Truth and Power", in *Power/Knowledge*, 133. 又见 Michel Foucault, "The Concern for Truth," in *Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings*, 1977 – 1984, trans. Alan Sheridan et. al., Lawrence D. Kritzman (London: Routledge, 1988), 265.

㉑ Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, trans. Alan Sheridan (London: Allen Lane, Penguin Press, 1977), 27.

㉒ 甚至在这些指涉的术语内部,也有一些有趣的规划,比如,人们可以把福柯对"现代性"的分析和当代对一种"新伦理学"的要求与韦伯对宗教信仰的比较分析和对现代主体的关注相比较。

㉓ Dreyfus and Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, 235; 又见 "The Ethics of Care for the Self as a Practice of Freedom: An Interview with Michel Foucault," *Philosophy and Social Criticism* 12, nos. 2 – 3 (1987): 129 – 130; 以下简称 ECS。

㉔ 注意福柯关于知识在"古代自我呵护"中的作用的讨论(OGE,360),又见 "The Concern for Truth," 263。

㉕ Marshall Berman, *All That Is Solid Melts into Air The Experience of Modernity* (London: *Verso*, 1983), 34.

㉖ Peter Dews, *Logics of Disintegration: Post - Structuralist Thought and the Claims of Critical Theory* (London: *Verso*, 1987), 146, 161, 162; 以下简称 LD。

㉗ Jurgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*, trans. Frederick Lawrence (Oxford: Polity Press, 1987), 285; 以下简称 PDM。

㉘ 值得赘言的是,Dews 用来支持其主张的文本根本没有提到压抑的制度。

㉙ Nancy Fraser, "Foucault on Modern Power: Empirical Insights and Normative Confusions," *Praxis International* 1(1981): 283.

㉚ Michel Foucault, "Two Lectures", in *Power/Knowledge*, 108; 黑体为我所加。

㉛ 见福柯关于抵制和叛逆问题的评论,"Is It Useless to Revolt," *Philosophy and Social Criticism* 8, no.1 (1981) 8; 又见我的 "Politics of Truth"对相关问题的讨论。

㉜ Jurgen Habermas, "Taking Aim at the Heart of the Present", in *Foucault: A Critical Reader*, 106.

㉝ Jurgen Habermas, *Autonomy and Solidarity Interviews*, ed. Peter Dews (London: *Verso*, 1986), 69.

㉞ Michel Foucault, "Space, Knowledge and Power," *Skyline* (March 1982): 19.

㉟ Foucault, *Discipline and Punish*, 31.

㊱ Foucault, *The Archeology of Knowledge*, 205.

㊲ Hubert L. Dreyfus and Paul Rabinow, "What is Maturity? Habermas and Foucault on 'What is Enlightenment?'" in *Foucault: A Critical Reader*, 115; 以下简称 WMHF。

㊳ Robert D'Amico, "Going Relativist," *Telos* 67 (Spring 1986); 135 - 145; and Alasdair MacIntyre, "Relativism, Power and Philosophy," *Proceedings of the American Philosophical Association* 59, No.1 (1985): 5 - 22.

㊴ Paul K. Feyerabend, *Farewell to Reason* (London: Verso, 1987) 77.

㊵ Thomas Flynn, "Foucault as Parrhesiast," *Philosophy and Social Criticism*

12, nos. 2 – 3 (1987): 223.

㊶ Habermas, *Autonomy and Solidarity Interviews*, 162; 174.

㊷ Peter Miller, *Domination and Power* (London: Routledge, 1987), 86.

㊸ José Guilherme Merquior, *Foucault* (London: Fontana Press/Collins, 1985), 138.

㊹ Michel Foucaualt, "Is It Really Important to Think?" *Philosophy and Social Criticism* 9, No. 1 (1982): 39 n. 20.

㊺ Michel Foucault, "The Minimalist Self," in *Politics, Philosophy, Culture*, 16.

㊻ Foucault, "Is It Really Important to Think?" 35.

福柯之后的伦理学

约翰·拉奇曼　著
于立亭　译

伦理学又一次成为哲学的核心，之所以形成这种状况在哲学内外都有诸多原因。随着“交际行为”伦理的提出和对“激进民主”的探讨，就伦理学在马克思主义或社会主义思想体系中所处的地位问题展开的长达一个世纪的争论重又受到重视。在分析或后分析传统中，原伦理学与应用伦理学之间的差别已消失。人们对存在一种哲学可能阐明的单一伦理学或道德理论的观点提出了质疑。针对科学和主观论的哲学争论导致了伦理学界的新思维。一些未来的历史学家将负责讲述上个世纪重大的伦理学争论如何在我们这个时代被界定、被质疑、被摒弃和被重新阐述的复杂历史。

自萨特和列维纳斯以来，法国哲学即使从最乐观的方面看也时常被认为对伦理学施加了消极的影响——它提出了一种使任何严谨的伦理学思想都不得不加以克服的虚无主义、怀疑论、相对论或非理性主义。但是，拉康于1964年提出的“无意识状态属伦理学范畴”的论断成为其著作始终不变的根本主题，[①]他的《伦理学专题讨论》不久将用法语出版。也是在60年代，德勒兹为他在卡夫卡或马瑟奇的作品中发现的现代伦理思维解读了斯宾

诺莎和尼采。1968年，在纽约的一个国际论坛上，德里达宣称“法国”哲学的特点是“人的终结”这一主题，或摈弃“人类学论”。当这一说法在1980年德里达专题研讨会上被再次提出来时，引起人们关注的正是其伦理（和政治）上的后果。研讨会后，大量有关伦理学的文章与著作问世。[②]利奥塔以自己的方式对此作了一番回顾。简言之，当代法国哲学界有关伦理学的著述颇丰。

至少在回顾时可以公正地说，伦理学连同有关真理或理性的问题一道，是米歇尔·福柯著述中一贯关心的问题。在尖锐分析图克和皮内尔“人道主义”改革的《疯癫与文明》一书中，福柯已明显涉足伦理学领域。这一时期，在宾斯万格的影响下，他一时迷上了海德格尔。伦理学也是《词与物》和《知识考古学》两书中尽管次要但却明确的主题；而福柯把《规训与惩罚》称为“现代道德谱系学”更是尽人皆知。不过伦理学不仅成为福柯历史研究的明确目标，而且成为藉此理解他本人哲学实践意义的一个范畴，这还在他的一些后期著作中。

我已指出福柯对“人类学论”的怀疑把他引向了一种其根本范畴为自由范畴的实践哲学或伦理哲学。正是在这一方面，尽管两人分歧颇大，福柯可以说发展了由萨特开创的现代伦理学传统。在以下的讲座[③]中，我竭力通过分析福柯的最后几本书来阐述这种哲学。

去年夏天福柯不幸过早离开人世之前发表了《性史》的最新两卷：《快感的享用》和《自我的呵护》，都是关于伦理学的。人们也许感到奇怪，福柯决不是道德家，甚至有人骂他是虚无主义者，一个认为道德价值无足轻重的人。

事实上，福柯的人生与著作之间存在着一种矛盾，它给不同的人留下了不同的印象。福柯与那些能自如地谈论伦理却很难表

明立场的人截然不同。他支持过许多斗争却发现用道德的语言讲话几乎不可能。他曾说他著作的价值应在于其实践结果，然而他却避而不谈该做什么或如何生活。福柯一生关心政治，他的历史研究注重实践，然而他不曾提出过任何基本“规划”，以使他的信念和研究能从中发现其条理，得到不容置辩的原理支持，去指导一个政党或运动。在哈贝马斯看来，这是福柯著作中的矛盾之处。他“对真理的分析”剥夺了使他的著作真正具有批判性或实用价值所必需的“规范尺度”。④

正是考虑到这种矛盾，我才提出福柯的成果是人们尚不熟悉的一种实践或伦理哲学，我将冠之以“现代”。也许他的与世长辞使我们失去的下一部哲学巨著讨论的就是现代实践的问题。⑤

我想要归到福柯名下的“现代实践哲学”不同于传统实践哲学，其核心话题不是为人类发现道德生活的本质和方式，或决定我们共同义务的原则和履行途径。他的实践哲学是与谨慎和义务都无关的伦理。更确切地说，它是关于别人说我们是谁，以及我们因此而可能变成什么样的人的伦理。他提出的问题是关于我们被塑造成自己经验的主体所要通过的各种方式的问题。

我冠之以“现代”，因为它符合一种现代情感，这种情感认为试图在一个优先的、特定的、道德的秩序内找到自我或用某种伟大的普遍和先验义务来“构建”自我已不再可信。⑥福柯的思想在这个意义上是“现代”的，因为它认为我们的身份不被我们的本性所固定，不管这种本性是神圣的还是凡俗的、是得自于经验还是属于先验。相反，它坚信自己经验的主体任何时候都不应该被当作是授之于宗教或科学或授之于法律或政府。因此它要求的实践既不是发现真实本质也不是遵循不容置辩的原则。

由此可见，“现代实用哲学”并不试图根据我们本质上是什么来决定我们应该怎么做，而是试图通过分析我们已经被指定为谁来探究我们可能变成什么人。在这种哲学指导的实践中，一个

人能成为什么的根源不在于有关他是谁的先在知识。该哲学的原则是自由，但这是不遵照涉及我们本性或本质的任何假定的自由。

福柯尚未完成的浩瀚巨著《性史》是把自由这一实际问题引入我们现代性经验核心的一次尝试。他想在这方面重新解读继承的伦理传统，探究我们如何逐渐被塑造成了我们性经验的主体。他想抛弃我们对压抑的关注，用“选择”我们藉此自命的经验形式的伦理取代表达受压抑的欲望和情感的伦理。

主体构成的问题对他以前的著作和由它们引发的争议也非常重要。他对此所作的系统阐述与霍布斯的截然不同。他不问自然主体如何团结起来组成主权国家，而是建议研究主体自己如何“通过许多机体、外力、精力、材料、欲望、思想等，被逐步在物质上真正构成的”。[⑦]这种分析提出了一种全新的实践或伦理问题。

从19世纪开始，伦理学和政治辩论的一大焦点一直是普遍道德规则与全球社会幻想之间的冲突。福柯提出的问题使我们远离使这种辩论不切实际的人类学框架——远离关于我们的本性是否得自于社会整体或独立于社会整体之外的某种理性的、超历史社会的问题，因为它的出发点是这样一个“现代”观念，即我们的道德或伦理存在可能根本不是得自于社会整体或充当判断社会整体尺度的伦理社会。因而它探究的是我们如何在肉体和灵魂两方面真正被历史和物质地构成的。

福柯在关于监狱起源的著作中对他所谓的“规训”的分析就是进行这种研究的一个例子。规训是在一系列社会连锁制度和机构中出现的一道程序，其目的是企图把我们塑造成——在鲜明的意义上讲实际是企图把我们从肉体上变成——特别驯服和可靠的人。在福柯对规训的分析中重要的不是用来为引进规训而辩护的原则。福柯分析的许多改革计划都以功利主义原则为基础，但是

福柯提出的实际或伦理问题并不是讨论这类原则是否正当或正确。在他看来，边沁对伦理学的巨大贡献不是《道德及立法原则》，而是《全景监狱》，因为我们从这本书里能够读到一个计划，它要把我们塑造成有利于构建“快乐的微积分”和有利于在功利主义基础上进行统治的个人。这种“全景监督”或规训机构的建立既不是要在某一社团或社会整体中找到一个位置，也不依照自主行事者之间达成的协议。它与地位和协议无关。从由规训引入的监狱式控制体系中，它发现并提出了一种新的实际或伦理问题——即我们怎样“抵制”它。正是这个问题导致福柯不把自由看成符合我们道德本性——不管它是本体的还是社会历史的——之社会内部的一种存在状态，而是有争议地把自由描绘成对自我塑造的抵制。这个问题也是我所说的福柯现代实践哲学中的一个议题。

福柯不是20世纪哲学界惟一提出主体构成的问题的人。除他以外还有海德格尔，还有维特根斯坦。然而，是福柯把它变成了一个实践和伦理问题。

福柯的历史研究采用了类似维特根斯坦在其哲学研究中采用的一种策略：试图根据外在和公开的语言实践理解通过这种实践来识别和谈论的被表现为精神的、内在的和私下的东西。因此，在晚期著作中，福柯指出基督教没有发现我们内心的道德源泉而是发明了藉以构成这种内心源泉的内化了的自我识别程序。在分析这种构成时，福柯赞同维特根斯坦的怀疑或治疗目的，即消除本体论或本性中被假定为内心的东西，让它回到改变人类实践的现实中来。

因此，可以说福柯对维特根斯坦的怀疑策略进行了归纳和历史化处理。我们为识别思想而发明出来的实践属于更大范围内的塑造主体的实践，从中将产生各种各样的后果。维特根斯坦关于精神活动之公众标准的重大问题属于更大范围的实践研究，这些

实践决定了在一定的时间和地点我们能做什么样的人，或者我们能有什么样的行为。作家一类或作家本性是如何被塑造出来的？在各种背景中犹太人本性是怎么构成的？精神病学是怎么造就了同性恋者或同性恋本性的？这些正是福柯在他的几部著作中研究的问题。他的实践哲学包含了这些问题：关于作家身份与写作、种族与人口以及性经验的伦理和实践问题。

受维特根斯坦影响的讲英语国家的哲学只关注小范围内塑造主体的实践——“精神哲学”中由“精神”一词（mind）涵盖的那部分实践。然而我们远非仅仅被塑造成精神存在。

如果福柯是正确的，这要感谢19世纪研究异常行为的医生介绍了那些法医和医学范畴，使我们得知我们以前从未有过这么多种变态、堕落、自杀或犯罪的方式。所以到了弗洛伊德时代，我们必须暗自或潜意识地担心在我们的睡梦和征候性行为中，我们是否可能不是那些种类的人。沿着类似的思路，伊安·哈金认为，被先验论者视为永恒道德选择的自杀行为是19世纪的产物，一种“法国式痴迷”，因为在那个时代和那个国家，自杀被归入了精神病学的范畴，成了医生和警察进行统计调查的对象。这造就了包括自杀征象在内的一种完整的自杀风气：一个新现象。因此，在上个世纪之交，涂尔干才可能把自杀当成衡量全社会病态状况的指标。⑧

但是我们塑造自我的方式不止这些。我们不仅在上通过专业知识而且在下通过生活实践得以塑造。于是有了被专家认为堕落或搞同性恋的那种人，然后也有了通过酒吧和浴室这类机构塑造自己的那个同性恋者。

没有理由认为主体总是以同样的方式得以塑造。萨特曾说过，主体是被他者的眼光塑造的。拉康则教导我们，更根本地说，主体是用语言塑造的。近一百年前，我们从皮尔斯那里也发现了类似的观点。但是福柯强调我们被塑造的方式多种多样。没

有任何语言理论能够容纳或解释它。语言也许在我们被塑造的方式中必不可少，但分析主体构成并不是分析语言。这不仅是我们怎么谈论自己的问题，而且是我们对自己和自己的身体做了什么的问题。塑造遵章守纪的个人是塑造一个遵章守纪的肉体，让灵魂或身份成为肉体的牢笼。我们可以通过穿的衣着、住的地方和吃的食物来塑造自己。在福柯的几部新著中，当对性的担忧超过对饮食的担忧时，他把它当作我们伦理传统的决定性事件了。

然而，福柯不仅仅扩展了塑造我们的那些实践的范围和种类，通过分析它们，他把它们引入了伦理学思考。理查德·罗蒂说，精神状态可能和身体状态相同一这一哲学发现让我们的伦理学难题仍和从前一样，没多大进展。[9]但就弗洛伊德发现无意识而言，或者，如果福柯是正确的，就 19 世纪发现犯罪、自杀或堕落人格而言，情况并非如此。福柯的分析正是关于这类"发现"以及它们的实践条件和后果。这就是为什么他的哲学不对永恒的道德语言进行元伦理学或概念分析，而引向塑造我们的历史实践中真正的伦理问题；为什么他的哲学没有导致一门哲学心理学的系统论述，而引向分析各种心理学如何在实际构成我们经验的过程中发挥历史作用。

因此，在最后几部著作中，福柯建议分析我们作为主体被构成的某一种方式的历史，并就此提出实践问题。这不像对个人的规训性塑造，也不像对人群的规范化控制。这是在一个悠久的传统中把我们塑造成讲伦理道德的人。这个传统被福柯借用普卢塔克的术语称为我们的"精神诗歌"（etho - poetic）传统。

精神诗歌式的构成不是把我们放进规训范畴体系，而是鼓动我们把自己塑造成符合道德规范的人。它指的是我们藉此获得道德本质的那些实践。它提出的是另一类不同的实际问题。在规训方面，问题在于所引入的对我们进行分类的范畴也把我们驯服了或变得易于控制了。在伦理方面，问题在于我们的精神诗歌实践

已变得注重发现我们的真实或根本本质。分析规训必然导致抵制规训权力的问题，而分析伦理学则导致把我们的道德或自塑实践与说出真实本性的义务分别开来的问题。在这两种情况下，福柯的“谱系学”都试图把我们对可能经验的选择从知识或真理的诸多形式中解放出来。这些形式包括技术专家和研究异常行为的医生掌握的专业知识，和道德主义者和治疗专家内心的隐情。提出在关于我们自身的先在知识或真理之外选择可能的经验，这是福柯“现代实践哲学”的标志。

在性经验的历史上，福柯提议从我们的精神诗歌传统中去寻找其谱系的是那个“欲望的人”。在性经验中，欲望的人会恪守我们的伦理传统，就像遵章守纪的人恪守规训的传统一样。这是另一种自我塑造的产物，他需要不同的和长得多的一段时间。它在 19 和 20 世纪的出现是要继承一个悠久的基督教传统。事实上，福柯认为数百年来人们已经学会把自己当成“欲望的主体”。但是，如果构成“欲望的人”在起源和技巧上都不同于构成“遵章守纪的人”，福柯认为这才是我们的许多思维和生活方式当中一个不被注意或未经审查的推定。如果人们经指点在其欲望中发现了弗洛伊德所谓的“他们的存在核心”，那么福柯的谱系学则将显示这个“核心”是其历史上独一无二的产物。

福柯的最后几部著作是精心构思文本的证明。它们采用低调，没有启示录式的声明，语调安详博学，目标是熟悉甚至经典的文本：柏拉图、亚里士多德、马可·奥勒利乌斯、奥古斯丁等。然而，读这些文本的角度却非同寻常：一个故意与我们有关性和道德观念格格不入的角度。和他以前的著作一样，这几部新作也是与决定可能的思想与经验范围的不同历史话语组织之间形成对照的练习。因此，福柯并不从我们关于性和道德的观念方面设法理解古代伦理学，而是试图重建古代伦理学，从而使我们关于性和道德的观念显得格外奇特和异常。

例如，福柯认为，在古希腊伦理学中，存在着类似19世纪异常范畴的东西。尽管有一部详尽的调节优秀家庭中男人和男孩关系的法典，没有人被视为同性恋者，当然也无所谓异性恋者。男人追求男孩不被认为是有悖常伦。因此，让我们对有这种习性的人宽容相待的道德原则就始终不可能出现：它不具备“道德可能性”。

福柯指出，古希腊人认为他们在性经验方面问题大到需要精心制定伦理的地方是不为我们所熟悉的，所以他们设计出规范这些地方的道德也不为我们所熟悉。古希腊伦理学不是规范人群的一种道德，也不是遵从可通用规则的康德式道德。

福柯谱系学的核心假设因而是，使性经验在道德上变成疑难问题的种种描述已经随提出来解决该问题的种种道德规范发生变化，反之亦然：性经验的被“质疑”使得各种道德规范纷纷出笼。读福柯的分析让人逐渐开始怀疑古代伦理学为人熟知的领域是否没有被几百年的学术虔诚包上如此厚重的外壳，以致人们不再能认出它的本来面目。

福柯把《反俄狄浦斯》一书与17世纪瑞士主教弗朗索瓦·德·萨勒写的一本名为《虔诚生活人门》的手册进行了对比。[19]他在几部新作的序言中又提到这本手册，并引用了圣弗朗索瓦勉励我们效仿大象的一段文字。大象从不更换配偶，而且每隔三年只在五天之中秘密进行交配，而后去河里洁身。大象这种把正当性经验减缩成非频发、固定配偶间的繁殖行为，这种模式或尝试显然是我们伦理传统长期以来实行的一个准则。它既不是资本主义也不是基督教的发明。福柯甚至发现老普林尼在自然史中也同样提到了大象的这种交配习性。

我们可以为克服了大象情结而自豪，但这不是福柯关心的事情。他认为这个话题十分乏味。他说人们在限制其快感方面并不比他们改变其快感更具创造性。他抱怨千百年来关于性的禁令和

规定一成不变，极其单调。他研究的历史不以它们为对象；恰恰相反，它们是持久不变的。但是，透过它们表面的持续一贯性，他发现了一段伦理变迁的漫长历史。

颁布一道禁令是一回事，决定人们是否确实遵守它则是另一回事，而想出一种办法让人们不仅成为道德力量而且成为有道德的人或存在者，这又是一回事。后者才是福柯所说的“伦理学”。有了一套多少有些明确的规定和禁令——福柯称之为道德规范——我们就能够研究用以鼓动人们去获得某种道德本质的那些实践。

福柯使用这些术语时，“道德”是关于一个人被迫遵守、否则就被课以内在或外在惩罚的规定性准则；“伦理”是一个人应该谋求去做的那类人，他被鼓励去过的那种生活，或他被诱导去达到的那种特殊的道德境界。因而就有了关于规范、准则及其应用的“道德”问题，接着也有了关于如何使自己成为堪称君子的那类人的“伦理”问题。福柯于是提出分析这些伦理问题及其变迁：首先看包括君子其人、其人生或精神境界之形象的一个体系，然后是鼓动人们做这种君子的权威和为使人们达到目的而提供的实践途径，最后分析使一个人的经验有利于促成这种自我转变的描述。因此，“伦理学”分析的出发点是把人们塑造成道德存在者的实践方面，或称“自我的实践”。

福柯认为古代道德观注重伦理而非道德问题。继而他问道，是什么样的描述使性经验成为古代自我实践的难题。

福柯把古希腊伦理学作为“自我实践”进行重建的核心概念是在英语道德哲学和行为哲学中依然十分热门的一个话题：akrasia 概念，其古希腊文的意思是缺乏自我控制，译作“无节制”或“意志薄弱”。哲学家们仍在就苏格拉底的著名论断争论不休：只有出于无知，一个人的行为才会与他应做的好事背道而驰。因此 R. M. 哈尔把 akrasia 说成一种他所谓的“道德倒退”，并提

出了一种走出他认为是苏格拉底的概念混乱的方法。[1]但是，如果福柯没有说错的话，把 akrasia 当做“倒退”的例子是误解了问题的种类；而试图通过区分想要的事物和可通用的价值判断来澄清苏格拉底的混乱，则是把一种后康德体系牵涉进与它无关的古希腊问题，从而加深了误解。

按照福柯的理解，akrasia 是一个“伦理”问题，与做人有关。的确，这个问题应该有一段悠久的历史。几百年来，它可能引起哲学家和道德家的关注，但不总是以同样的方式。但丁的《地狱篇》中那些荒淫的通奸者并不十分像柏拉图的《理想国》中那些放纵的守护者，在自我控制的实践和人们认为性对他们构成的威胁方面已发生了变化——因而也是伦理上的一个变化。

在福柯看来，古代伦理学是针对自由男性的实践。akrasia 是其中的一个问题，因为它涉及这些男性在别人的鼓动下去获得男性自制力——这种节欲是古希腊自我实践给男人塑造的形象。它在提供给古希腊男人以达到积极自我控制状态的饮食、保健、诗歌和性爱途径等方面成了一个问题。

正如柏拉图所说，由于最美的是自制或节欲的灵魂，所以 akrasia 被认为是丑陋的最极端的形式。对于主张适度与温和地实施人类行为的医学而言，它是一种疾病；在人类的性爱行为中，它是一种耻辱。总之，它是鼓励自由男人实现阳刚之美的自我塑造实践中的一个反面形象。它意味着失去一个刚健男人积极主动的自由，沦为快感的奴隶。

然而，akrasia 不是受良心的内在道义感指挥而行或不行善恶的问题。它不是心灵超凡或理想的一面去规定哪些行为符合规范的问题。它不是克服诱惑不尝禁果的问题。换句话说，它不是“道德倒退”的实例。

akrasia 提出伦理问题而非道德困境：它不涉及把准则应用于个案或按准则指导行动过程中的懦弱，而是有关一个人试图获得

自制和自若所遇到的危险。因此男孩子好色令人担忧不是因为相关行为本身是罪恶的，而是因为这种追求可能削弱男青年把自己塑造成与其出身相称的那种强人的能力。

性经验在实现男性主动节欲的实践中成了人们研究的问题。不存在罪恶行径的范畴，不寻找实施这些行径的罪恶意图，也没有性本身可能象征原罪的看法。性经验成为问题不是因为罪孽，而是因为过度放纵的危险。它所属的描述是对性欲炽盛的描述：欲望与行为和它们获得的快感交织，危及阳刚之美，因为，用柏拉图的话说，性快感是最强烈和疯癫的。使性欲炽盛成为道德问题的不是受诱惑而屈从于准则禁止的行为；它之所以成为问题，是因为当一个人放纵自我超过自然需求时，他可能陷入一种与自身快感的消极关系之中，从而丧失自制力。性活动威胁的不是与自然因果律或超凡意志相对照，而是与不能自拔的纵欲相对照的自由。

对阳刚之气的意识要求一个人战胜对自己的放纵。但是如此骄傲的自制力不是按照斯多葛派禁欲或基督教精神斗争的相同模式构想出来的。它既不是把欲望消灭于斯多葛派的冷漠之中，也不是凭借识别邪念来发现罪孽，而是把欲望或快感控制在家庭或精神之邦的适当位置，只在适宜的时间和条件下满足它们。

akrasia 故而被描述成恣意玩乐超越理智约束的一种情况。不过这种“理智”不在于洞悉普遍准则的眼光，而是告诉一个人最好于何时、何地、与什么人一起满足自己的一种智慧。

理智的模式与作用在道德心理学的历史上并不是始终如一的。福柯甚至在格林伦理学内进行了区分。控制纵欲是服从智慧的约束，因而是服从理智——在这一点上存在广泛的一致见解。但是，在柏拉图的《斐德若篇》和《会饮篇》中，理智以另一种独特的方式发挥着作用，这种方式直指向构成福柯所谓的“欲望的人”。在福柯撰写的历史中，柏拉图引入了我们必须控制享乐

以便发现我们是谁和实现我们的本体论性质的原则。akrasia 成为发现自我的障碍，是达到更高现实的斗争中必须克服的东西。不过我们毕竟可以设想一个人有可能学会明智地控制纵欲，而不用柏拉图式的飞跃来进入更高境界。

福柯分析了柏拉图《会饮篇》中如何将关于青年男子光明磊落之追求的爱情理论变成关于每个灵魂寻找其本质存在的爱情理论。从对话中，一个人要知道怎样和何时放纵才合适，更根本的是要知道支配自己的性欲的本质。这时，他才发现这种性欲的真正目标是真理本身，而且是在追求它的过程中，一个人找到了自己的真实本性。所以爱真理先于爱他人，青年男子光明磊落的追求被变成了他们对真理的追求。而哲学家——不管他有多么苍老和丑陋——则成了真理的细心多情的主人。

如此一来，控制自我的艺术便成了通过达到更高现实找到自我的艺术，这不单是明智地使用快感的问题，而且是踏上艰辛之途探索自己究竟是谁的问题。

这里，我们谈论的事情与道德倒退大相径庭。但是它也预示了我们的现代理论问题。有一点毕竟是值得注意的：几个世纪以来，人们可能理所当然地认为性经验和内心的道德真理本该是相互衔接的——发现那种本质的真理应该是人们构想性经验途径的核心部分；反之，性经验应该是发现并说出自我真理的诸多技巧所针对的目标。

福柯的“谱系学”涉及到从那些柏拉图式的观点一直到我们自己的观点所经历的一长串变化。这是把欲望从它与寻欢作乐的古老联系中割裂开来，再同一个人被迫从自身去寻找的真理联系起来的过程。自我的实践将会转向索取和承认内心关于欲望的真理。在一次采访中，福柯用一句套话表述了这段历史的结果：我们现代人被我们的欲望所困；行为对我们无足轻重，而快感——不再有人知道它是什么了！[12]

福柯历史的中断可以说使我们只了解了他以前所做、而不知道他以后要做的事的对比。尽管如此，我想通过对比两本解析梦的名著谈谈我所认为的福柯的未竟规划。这两本书在它们面世的时代都是极有影响的：一本是阿尔特米多拉斯（Artemidorus）所著的《梦的批评》，福柯对它作过分析；另一本是西格蒙德·弗洛伊德所著《梦的解析》。

公元2世纪，达尔第斯的阿尔特米多拉斯写了一本被广泛使用的释梦书，它教人如何靠详梦算命。书中有几章专门讲与性有关的梦，福柯对此进行了分析。被他抽出来考察的释梦原则是基于古代性经验观的一个虽不具体但却核心的推断：等级制社会角色与一个人在性行为中的位置或角色相似——主动或被动、在上还是在下等等。这是一种观念，按这个观念，进入身体的行为，因此还有男性成员，是性经验中举足轻重的，因为这个行为赋予性经验以社会意义。与性有关的梦于是能够在象征意义上巩固或改变得体的社会关系，成为占卜未来的好坏兆头。因此，阿尔特米多拉斯书中与性有关的梦都是做梦者在一场进入与被动或快感与消耗精力的短剧中梦见自己，这场短剧预示了他的命运。梦的含义取决于做梦者的社会地位。如果一个人梦见自己与地位比他低的人在一起处于被动地位，那么事情就不太妙。但是，如果是和地位比他高的人在一起，那么这个梦就是吉兆。

相反，正如维特根斯坦颇为惊讶地注意到的那样，《梦的解析》里根本没有关于性爱的梦，尽管用维特根斯坦的话来说，这种梦“像雨一样不足为奇”。[13]另一方面，正是这些非性爱之梦揭示了隐秘的性欲。梦的含义不再取决于做梦者的地位，而取决于把梦同他的欲望联系起来的一张关系网。因此，如果说阿尔特米多拉斯从性爱之梦出发预测一个人在社会生活中的运气，那么弗洛伊德则是从非性爱之梦出发探究一个人的性欲。

弗洛伊德在一个脚注中解释了他为什么不把性爱之梦写进他

的著作。这不是因为它们可耻或不适合作科学研究的题目。弗洛伊德说他觉得可笑的是阿尔特米多拉斯的德文译本删除了关于性爱之梦的章节。之所以不收入性爱之梦，理由是他所谓的“依然没解决的性变态和性错乱问题”。[14]

对弗洛伊德而言，这些梦的重要意义不像阿尔特米多拉斯认为的那样，在于它们能为具有某种地位的人算命，而在于它们揭示了做梦者的性的深层本质，既他的性错乱或性变态。在这方面它们与非性爱之梦没有差别。但是，如果福柯没有说错，性错乱的概念对阿尔特米多拉斯书中表现的性经验观点是完全陌生的。人们当时也许认为男人能追求两种性别的性伙伴，谁都不把这两种情况归因于深层的两性本质或倾向。对比之下，弗洛伊德所说的两性本质或构成一般属于不追求两性伴侣的人，他不与两种性别的伙伴有性实践或行为。在把这种行为视作当然的古代观念中，谁都不曾设想过在这之外一个人可能怀有一种隐秘的两性或变态构成。

两本关于梦的书于是反映了两个不同的伦理世界。一个世界存在着与社会地位相关的正当性行为问题；另一个存在着克服关于隐秘欲望的幻象问题。这种对照说明了福柯研究中的一个普遍主张。他选用19世纪创造的“性欲”一词来指一项历史发现、一个构成的实体。他认为只是到了近代，人们才学会从性的内在本质或性的“构成”的角度来理解其经验。只是在19世纪以后，我们才用被我们叫做“性欲”的奇怪东西来帮助我们识别自我。

在《论性欲的三篇论文》中，弗洛伊德不同意把性经验视为正当、成熟之生殖行为的大象观念。由于从性学文献中注意到这个观念的许多例外，于是他提出扩展性欲概念以包容这些例外。由此他进一步阐述了关于性冲动经历的童年的各阶段，提出了关于兴奋带、片面的性客体、挫折、压抑和症状复归的变化而发展的著名论断。结果，“性欲”成了我们拒绝承认的倾向或欲望的

真相，这些童年时期埋下的倾向或欲望在我们的精神焦虑中复归。弗洛伊德由此得出了一个惊人的结论，即患者的症状是他性活动的一种形式，而精神病是“对变态的否定”。因此，可以说弗洛伊德把19世纪的颓废的性欲理论当作非医学问题处理，结果发现我们每个人内心深处都藏着反映其特点的欲望。

正是这个关于内心欲望和倾向的看法可能将弗洛伊德的性理论置于走向柏拉图在《会饮篇》中提出的性爱与真理之相互关系的谱系发展中。基督教关于肉体的教义以及忏悔的步骤可能会改变这种联系，使人说出自己的真相，特别是有关欲望的真相，呈现出道德义务的强制力。精神分析可能会沿袭这种义务，它可能把它从关于肉体的神学中抽取出来，再把它放进“性欲理论”之中。

因此，当假定使欲望成为道德问题的地方是它所包含的关于我们本性的真理时，我认为福柯的观点是，“欲望”是把我们的性经验归于其中的那种描述。但是，如是看待，就无异于对自我透明度的现代迷恋提出质疑，让我们能够自问是否仍想使说出关于欲望的真相成为一项根本任务，如果不想，则问在什么观念之下我们的性经验在伦理上或实践中对我们有意义。这使我回到了现代实践哲学的问题和性经验在实践哲学中的作用问题上来。约20年前，福柯在《词与物》中宣称：“对现代思想而言，道德皆不可能。”[15]福柯当时说的“现代思想”大致与我们现在所谓的“欧陆哲学”相同。[16]它的特点用福柯的一句名言来说，是试图思考未思——penser l' impensé。它是对我们的思维方式中尚未被识别出来的东西做出深层解析的尝试，识别未思有利于改变这些思维方式。它能揭开压抑之谜，消除对压抑的疏远，并解除压抑。它使人自由因为它揭开了秘密；它揭开了秘密因为它使人自由。因而它自身就是一次行动或实践——“一个危险的行为，”[17]福柯说。但是，哲学与行动或理论与实践的这种联系排除了它们

以前的各种联系。尤其不再可能让哲学阐明赋予行为道德含义的真实世界或社会，所以它得不出任何道德准则或道德规范。有害的信仰、受压抑的欲望以及思想上的困惑，在这个意义上，都是“现代”问题：它们不可能靠制定一部规定性的行为准则而得以解决。它们是一个没有超验道德秩序的“现代”世界里存在的实践问题。现代哲学无法阐明这种秩序，也不能制定任何道德规范。

我认为福柯最后的研究倾向于这样一种观点，即尽管现代实践也许不能制定一部道德准则，它却在关注把我们塑造成自己经验之主体的“未思”的方式时，引进了一种伦理学。其中的一种方式也许把我们塑造成了欲望的男人和女人，我已经在简要讨论弗洛伊德关于梦的著作时就此作了说明。

不难看出弗洛伊德何以可能属于福柯描述的“现代思想”范畴。弗洛伊德有可能把无意识的欲望当作我们思想中的未思。但他也仍然属于一个古老得多的传统：揭示并陈述关于性本质的一个真理的传统。福柯提出的是把作为欲望主体之构成的我们而不是把欲望当作未思。然而，分析这种未思并非为得出有关“我们存在之核心”的基本真理。在一定程度上，用亚里士多德所谓的“实用三段论”来看，可以说福柯的分析结论不是一个提议而是一个行动。它就一种实践提出了问题，这种实践不以发现本性的基本真理为基础。

事实上，在早期著作里，福柯不是从弗洛伊德那里寻找现代生活中的性经验观念，他转向了乔治·巴塔耶。他把巴塔耶所谓的“僭越”当作一个世界上伦理的代用品，因为在这个世界上，任何道德都是不可能的了：当上帝已死，主体不再有道德中心时，僭越就是性欲呈现的形式。

然而，正像我们看见的那样，在后期著作中，福柯关心的是另一种问题：我们作为性经验的伦理主体之构成问题。僭越似乎

不再重要，因为它关注的仍是准则和欲望，不是可能经验范围内的自我塑造。在福柯看来，僭越开始显得像一个欲望的人在不适当的世界里被塑造成基督徒的一种延续。

我们从福柯在后期的一次采访中提出的性自由模式看到了这一点。无论僭越倾向多么明显，关于我们性经验的伦理学不应该建筑在行为自由的基础上，就像它不应该基于来自吐露内心欲望真相的自由一样。相反，当构成性经验形式的实践原则上尚可改变时，这种形式的性经验就是自由的。福柯从而提出在不由宗教、国家或法律确定的一种经验之中"选择"或"创造"自我的自由。

在介绍其自我塑造实践的观点时，福柯谈到了瓦尔特·本雅明论波德莱尔的巨著。从本雅明分析的纨绔子的形象中，我们发现了一种使自己的存在具有风格或把身体和生活变成艺术品的都市实践。我们因而发现了一种自我的实践，也就是福柯所说的一种伦理。就像在古代伦理学中一样，它不是一个人的责任规定或禁止某些行为的问题，而是有关赋予行动风格以求成为一种美的存在——一种独立于宗教和国家之外的精神诗学。苏格拉底与亚西比德的故事似乎是两个巴黎的纨绔子被带到由男性家庭户主身份构成的世界中所经历的事情。

在早期著作中，福柯将僭越的主题至少与文学与艺术的现代主义联系起来。可以说现代主义文化造就了"欲望"的主人公和作者，所以它从俄狄浦斯身上看到了一个"欲望的人"的故事。他心底的愿望以及他的命运都在他了解自己并能自控之前悲剧性地注定了。当我们远离现代主义"欲望的人"时，福柯为现代生活找到了一种模式，这种模式不是在古希腊悲剧中，而是在古希腊伦理学中找到的：在柏拉图的精神诗学中，在亚里士多德和色诺芬那里。因此，如果在把最隐秘的本性与"不可能"的欲望等同起来的过程中，现代思想构建了悲剧性的性欲，那么福柯则为

我们描绘了一种更有乐趣、更愉快和更可能的性存在形式——我们目前在现代自我实践中能够自由创造的形式。

福柯对古代伦理学的研究因而引发了一系列新问题。有确立一种伦理的问题，在这种伦理中，自由不是仿效僭越行为或解放受压抑的真理，而是选择可能经验的形式：一种不基于性的先在知识的自我塑造的伦理。还有使我们的性经验可以在这样的伦理中起重要作用的描述问题：其基础既不在研究常态的科学中也不在关于罪孽的宗教里，既非性学的又非清教的性经验观的问题。此外，除了进入肉体和上下位置的阳刚模式、罪孽与忏悔的基督教模式或隐秘情感与欲望的治疗模式等性经验外，我们还能选择何种性经验的问题。

对于这些伦理问题，我提不出什么解决办法。相反，我努力说明了它们是如何从福柯的哲学中产生的。于是，我又回到了开始时谈到的福柯生活和著作中的矛盾。福柯或许没有给我们提供哈贝马斯认为的哲学尺度，但是可以说他发明了哲学的另一个用途。它不是普遍性的：它不适于不管是谁的一切人。然而它不为任何一个群体所独享。福柯的哲学即不是全体一致的哲学也不是客观性的哲学。[18]它的根据既不在于断定我们是谁，也不在于与某个严阵以待的群体认同。相反，在分析把我们塑造成我们之所是的那些问题的途径时，福柯试图提出关于我们可能变成什么样的问题——不仅在生活中，而且在思维方式上。我认为这才是他的著作留给我们的重大问题。这是一种现代实践哲学的问题。

后 记

福柯的历史中有关于妇女角色的讨论。在最后几部著作中，他探究了（1）道德规范或伦理实践是否是针对妇女的（抑或对男女一视同仁）；（2）哪些女性特质概念或关于妇女性经验的概

念在其中出现。由此他指出，古希腊伦理学主要是针对男人，它建筑在一种男性或阳刚的性经验观念之上，在这种观念中，进人肉体与保存生命之液至关重要。例如在阿尔特米多拉斯的书中，两个女人而非两个男人之间的性行为本质上被视为“违反人伦”，因为在两个女人之间，进人肉体只能是虚假地篡夺男性角色。在斯多葛哲学和基督教中则有所不同。斯多葛哲学通过夫妻义务的某种相互性把妇女纳入伦理学。在基督教里，贞操作为性清白（无罪）的样板而被引入，而弗洛伊德则声称，“里比多”本质上属于男性，这个论点已经在奥古斯丁那里找到明显相关的渊源：若勃起是亚当之尊的象征，那么童贞则代表了纯洁无瑕。在第一卷里，你还可以得知19世纪的医学和统计学的人口控制引入了许多关于女性特质的现代范畴：由于医生和技术专家登记并如实地查点她们的人数，妇女开始“受到注意”了。福柯特别提到“妇女身体的癔病化”（《性史》第104页），这个过程使妇女的身体被视为“饱享性欲”而得以构成，得到病理上的研究，然后被分配了养儿育女的角色。

较笼统地说，许多关于妇女“本质”的范畴是在不同的时间和地点，用不同的方式构成的实体，它们当然不全都是性经验的范畴，这一点似乎毋庸质疑。“女性特质”因而是我认为属于福柯的那种分析和伦理学中一个显而易见的话题。然而，从“女性特质”乃是历史造就的事实中不足以得出性别与我们作为道德人存在无关的结论，换句话说，这不等于说，我们有道德义务把彼此作为没有性别的人来对待，就像康德的无性本体自我一样，是中性的和被阉割的（其结果在康德本人的著述中也是可悲的）。当然，我们可以规定性别不决定职业（就像它不决定“放荡者”一样）。但是人们还是能够把“女性特质”当作一种“精神诗歌”的实践目标，对选择它的人来说，这是一种美的存在的发明创造。福柯也许会反对“规训的”或强制的“女性特质”的构成，

他也会反对寻找并阐明真实的女性的内在欲望的说教式的或治疗性的“女性特质”。“女性特质”更该是实践创造的问题。

因此，我认为福柯可能对根据关于妇女本性或其心理的所谓真理而构筑道德观的尝试持怀疑态度。他也许不准备把科尔伯格关于男人的评论发展成格林道德观。同样，我认为他会将“女性特质”的文学或创作视为一个伦理或实践问题。他说现代色情文学中非常明确具体的性行为描写的原因在于它来源于不知姓名的邂逅性生活，而非我们认为与卡萨诺瓦式的浪荡公子相关的故意勾引。这种文学是对一夜风流的忧伤记忆，而不是对征服充满希望的期待。他说从固有的同性恋欲望与语言表现的关系方面分析这种文学就像从天生的犹太人欲望入手分析借贷。同样，分析现代“女性特质”的创作可以不管对女性欲望与语言之间有深层和必要联系的发现，而把它视为新女性特质的精神诗学。对福柯而言，“妇女解放运动”的真正力量不在于对女性性征的特异性和与此相关的权利提出了要求，而在于她们实际上已经脱离了“性征”研究资料的话语（《权力/知识》第220页)。因此可以说由女性写作创造的“女性特质”离开了女性身体的“癔病化”，并创造了“带有‘神经质女人’的消极形象的母亲”形象以外的另一种形象（《性史》第104页)。这样，“女性特质”会成为选择美的存在的伦理问题而非普遍义务或职责的道德问题。

对“女性写作”的这种描述应该有别于妇女文学经典或传统的构成，有别于告诉妇女她们有义务阅读和写作。

注释：

① 我在 *Le savoir - faire avec l' inconscient* (William blake & Co.,Paris,1985)中探讨了拉康对心理分析伦理的观点，根据这本书写的一篇论文即将用英文在《表征》(Representation)上发表。

② 研讨会的成果发表于 *Les fins de l' homme*(Galilée, Paris, 1981)。Nancy

Fraser 的文章 The French Derrideans: Politicizing Deconstruction or Deconstructing Politics 中有对会后产生的部分论文所作的英文讨论,文章发表于 *New German Critique* 31,1984。值得注意的著作还有 Jean - Luc Nancy 的 *L' im - pératif catégorique* (Flammarion,Paris,1984)。在女权主义著述中可参阅 Luce Irigaray 的 *Ethique de la différence sexuelle* (Paris, Minuit, 1984)。

③ 1985 年 3 月在哥伦比亚大学召开的"米歇尔·福柯"研讨会上所作。

④ Jürgen Habermas "Taking aim at the heart of the Present",UP # 13,Summer 1984。在我的 *Michel Foucault: The Freedom of philosophy* (Columbia University Press,1985)中,我详细讨论了福柯与哈贝马斯的差异。

⑤ Alasdair MacIntyre 在 *After Virtue* (Notre Dame: 1981)中提出了一个类似的问题。但是他的历史分析所用术语不同,他对哲学在系统阐述现代实践问题中的作用看法也不同:在诸多方面他受黑格尔哲学的影响,而福柯则没有。因此,在《哲学、权力与相对论》中,他视福柯为敌手。他似乎认为存在多种道德的观点必然使任何一种都没有合理的依据,因而每一种都只能靠强制力量实行——他认为这正是福柯的立场(仿佛道德"绝对论"与权力无关!)。福柯的确在区分传统的几种道德时没有把它们整理成一个逐渐演化的或目的论的系统;他的伦理既非普遍性(或旨在包罗万象),又非"政治性"的(在订立公正的国家规章制度的意义上)。他认为对于"什么是正确的道德观?"也许没有"哲学的"的答案。但是哲学能够质疑肯定只有一种正确道德观的推定。我们的传统中有各种各样"无共同衡量尺度"的道德观,这一点不必是黑格尔担心现代时代精神丧失一致性的根源。麦金泰尔(MacIntyre)似乎相信如果哲学不能提供正确的道德观,那么人们一定会变成虚无主义者或情绪论者。他认为我们需要一种亚里士多德式的反应来对付尼采的道德怀疑论。然而在福柯看来,尼采是一位积极的思想家,怀疑论是"一种积极的实践"。现代实践的问题不是如何克服道德种类多样化的问题,它是我们如何在其中被塑造的问题。参见注⑪。

⑥ 我把"现代"当作一个指示用语,它直指"我们、现在"。因此,一个人认为什么是"现代"的取决于他认为我们是谁。正是由于哈贝马斯认为我们应该是启蒙运动思想家,所以他把"现代性"与"启蒙运动"等同起来。麦金泰尔(MacIntyre)认为我们是苦于失去一种社会眼光的不满的道德家,所以他把现代性视为一种后康德状况。福柯的独到之处在于他把现代的"我们"当作

应该在哲学分析之后,而非之前到来的东西:"问题恰恰出在决定把自我放进'我们'的范围之内,以便维护自己认可的原则和自己承认的价值观是否真的合适;或者说让'我们'的形成成为可能",这难道没有必要吗? …… 因为在我看来,'我们'决不能出现在提问之前;它只能是用阐述问题的新方式提出的一个问题的结果——而且必定是暂时的结果。"(与德雷福斯和拉宾诺的访谈,见 Foucault Reader, ed. Rabinow, Pantheon, 1985。)

⑦ Michel Foucault, *Power/knowledge*, Patheon, 1980.

⑧ Ian Hacking, "Making Up People" in *Reconstructing Individualism*, Stanford University Press, 1985.

⑨ Richard Rorty, "Freud and Moral Reflection",未发表。

⑩ Michel Foucault, Preface to the American edition of *The Anti – Oedipus*, Viking, 1977.

⑪ R.M.Hare, *Freedom and Reason*, Oxford Clarendon Press, 1969.麦金泰尔也认为哈尔在他对 akrasia 的描述中误解了"道德和文化环境的差异"("The Relationship of Philosophy to its Post"in *Philosophy in History*, Rorty, Schneewind and Skinner, eds. Cambridge University Press, 1984)。但是对麦金泰尔而言, akrasia 是一个政治正义问题:一个并非不公正的人何以能做出不公正的行为?它是"对作为道德舞台的政治社会形式做出个人贡献"的问题。然而在福柯看来,它不仅仅是使一个人履行其公民义务的德行问题。使青年男子的情欲追求在道德上令人困惑的正是它出现在"职责"舞台之外的事实,而每一种职责都应该在秩序井然的城邦里进行。与明智地把握住自己以便控制妻子和家庭的情况不同,它恰好不是由社会角色规定的。较笼统地说,麦金泰尔在德行与规划之间所作的对比仿效了黑格尔对道义(Sittlichkeit)和道德(Moralität)的著名对比。福柯的"伦理"与"道德"的对比与黑格尔的并不吻合。"自我的诗学"同市民社会的构成不是一回事,与对共同体(Gemeinschaft)的德国浪漫主义看法相比,它更像是巴黎的纨绔子的自我风格塑造;它不要求我们就我们自己和我们在社会上的地位做连贯的叙述。(关于福柯对现代社会中"市民美德"主题的论述,参阅"On Governmentality" *I & C* #6, Autumn 1979。)福柯对 akrasia 所作的历史分析同唐纳德·戴维森(Donald Davidson)在"How is Weakness of the Will Possible?"一文(收入 *Essays on Actions and Events*, Oxford Clarendon Press, 1982)中示范的与历史无关、伦理上呈中性的概念分析也不相同。在福

柯看来,akrasia 不是让人能够从中用某种哲学心理学推断自我真理的永恒“平凡生活”里一个概念悖论;相反,它是在为历史上特定的生活形式提出难题的实践之中,提出一种关于“真实自我”想法的情况。

⑫ 与德雷福斯和拉宾诺的访谈(前边已引出处)。罗兰·巴特十年前在《文本的快感》(*Le plaisir du texte*)*Résistances* 部分以他典型的懒洋洋的嘲讽姿态提出了这个 成为“套话”的说法。他抱怨我们有一整套关于欲望、法律及其冲突的“认识论”,却对真正的法律无效一无所知。他注意到正是欲望的概念可以没有大众根基而受阶级约束。他说所谓的色情书籍是关于欲望而不是快感的,或者更有针对性地说,它们戏剧性地描述欲望,使它“看起来适合心理分析”(两种情况都说明一个道理:“这一切十分有欺骗性而且令人失望”)。因此,我们必须克服“文本的神秘气氛”,把它变成“像其他文本一样的给人快感的事物”,从而废除“实际生活与沉思生活之间的虚假对立”。事实上《文本的快感》可以当作现代快乐“实际生活”的一种规划来读。它要求为文本的朋友构成一个社会,把他们团结在一起的不是理论上的一致,而是与文本的现代快感的敌人之间的实际对立。它使快感这个实际问题对“我们现代性的历史”至关重要。“以古书为其中一部分的生活艺术”会把这种朋友归于传统文化,即便是他们有“颠覆”或“解构”它的现代主义冲动,这样他们才会使自己远离诸如乔治·巴塔耶创造的那种可怕的文本。现代性也许会分裂“社会从一切人类成果中要求的道德统一”,不过它能导致一种生活、阅读和写作的现代艺术。

⑬ Ludwig Wittgenstein, *Lectures on Freud and Aesthetics*.

⑭ Sigmund Freud, *The Interpretation of Dreams*, Avon Books, New York, 1965, pp.645 – 6, n.2.

⑮ Michel Foucault, *The Order of Things*, Random House, 1970, p.328.

⑯ 之所以称之为“欧陆的”是为了同我们自己的“欧洲”传统有所区别。在同期的分析哲学中,道德的可能性并没受到多少怀疑,但是这一时期,任何道德皆不可能的观念出现在文学感性之中,这种感性最初也被认为是欧洲的“现代主义”的感性。于是,欧文·豪认为“虚无主义存在于我们所说的一切现代主义文学的核心…… ”(Introduction to *The Idea of the Modern*, Horizon, New York, 1967, p.39.)

值得注意的是,当这股“现代主义”感性之风刮过后,又掀起了对文学的

道德或伦理及其研究的讨论。现在,我们又被告知每个人的内心都藏着一种天生的欲望,欲找到关于自我和起源的连贯叙述。

⑰ Michel Foucault, *The Order of Things*, op. cit.

⑱ 参看 Richard Rorty, "Solidarity or Objectivity ?" 收入 *Post – Analytic Philosophy*, eds. Rajchman and West, Columbia University Press, 1985。

福柯的伦理学和政治：适用于女权主义的策略？

莫雅·劳埃德 著

张玫玫 于立亭 译

> 如同福柯在他的晚期著作和生活中向我们表明的，存在着一种伦理和知识的完善，虽然它极力反对用宗教、法律、科学或哲学的根据为个人行为辩护，但却试图营造一种全新的伦理生活方式，把想像、清晰、幽默、规训的思想和实践的智慧突出出来。（Dreyfus and Rabinow，1986：121）

我们应该如何理解福柯在晚期著作中的伦理学转向？是否像他的批评家所说的那样，这意味着承认他的谱系学研究中存在着难题？据说这种研究充满了“经验主义的灼见”，但却因为“规范混乱”而不成体系。他对自我塑造的论述是否默认了他在《规训与惩罚》（1997）和《性史：导论》（1978）中追溯其命运的那些顺从者们，（当面对无所不在的权力关系时）由于他们的被动性而变得愚蠢了？自治的主体是否已经“回归”？本文有三个目的：首先考虑福柯为什么转向伦理学，从而评价他藉这一转变所希望达到的目的；探讨伦理学与美学（按福柯使用这些术语时赋

予它们的含义）之间的一些联系，以及它们与政治的关系；最后考虑他的著作被女权主义者所利用的程度。我将提出福柯的伦理学研究有三个要素：对主观化实践内部固有的促成自我理解的或然条件予以考虑；就当代伦理学的形式提出问题；对现代（西方）世界增进规范化的背景下的僭越策略加以探讨。这三方面都（不同程度地）在一系列女权主义理论中有所反映：如非本质论的阐述立场、关于身体的伦理学以及性别述行理论。

伦理谱系学

福柯写《性史》后几卷的目的是为了推出一种伦理谱系学：说明“我们把自己塑造成道德行动者”的途径。据他讲，“道德”一词通常要么意味着一种道德规范：向个人推荐的价值观、戒律、行为准则（等等）；要么包含一系列行为：“个人针对推荐给他们的规则和价值观而产生的真实行为［抱怨或僭越］”。此外，福柯又补充了有关伦理的第三维度：人们借以“设法理解、改变自我并获得某种存在方式”的实践或技术。自我同自我的这种塑造关系依照一种准则运转，而且显然存在于行为之中，然而在概念上又不同于道德的另外两个意义。①

和他的其他谱系学研究一样，福柯感兴趣的是种种差异和断裂，这些差异和断裂支撑着明显相似的各种实践。在这个语境下，他主要关注的是基督教与古代在自我塑造和自我理解方面的伦理实践（特别是性伦理学）。②乍看上去，历史上截然不同的两种伦理生活方式似乎有一些共同的主题、禁律和关怀。然而，尽管有相似之处，它们在古代和基督教中的意义或伦理与文化价值是不同的。在自我塑造方面，它们之间有不少实践分歧，福柯用一种四重图式对此进行了阐述。

他宣称，与自我的每一种伦理关系都是由四方面的相互影响

构成的。这四方面包括（一）伦理实质——伦理活动作用的物质基础；（二）主观化模式——“人们受诱使或鼓动而认识到自己的道德义务”的方式；（三）自我的实践——实现伦理改造的途径（即禁欲主义和/或伦理善行）；（四）目的论：“我们按道德规范行事时希望成为的那种人。”这些要素各自的实际内容及其相互关系随所论的伦理行为方式的不同而变化，[③]正如它们与构成古希腊和基督教道德观的准则、行为举止和主观化模式之间的关系一样，前者注重伦理学，后者注重行为准则。

看起来，古希腊伦理学给福柯印象最深的似乎是缺乏规范行为的冲动。[④]这一点是可能的，因为“这种伦理学的主要目的和首要目标是美学的”，“一种生存的美学”。古希腊伦理学从不试图用立法来为全体人民规定一种行为模式——一种普遍和规范的道德；相反，它是个人选择问题。[⑤]然而，这不等于说它取决于个人的随心所欲，因为福柯明确指出一切伦理活动皆依赖于环境，并在一定程度上载负文化内涵。它只是“肯定一个人的自由并给一个人的生活赋予某种形式”——“个人艺术品的”形式——的努力。对福柯而言，伦理学代表了“一种实践，一种自由方式”的结果。相比之下，基督教道德像是“以相同的方法强加于每个人的一个统一、协调、专制的道德体系”。它根据被当作上帝之言的“文本宗教”中例示的“十分严格的讲真话、信教义、守教规的义务”，规定了一套行为准则。它是一种绝对的道德。做好基督徒意味着遵守一系列法律或道德戒律，意味着充当完美的遵纪守法的主体；而做有道德的古希腊人则意味着实践自由。[⑥]由此可见，主体“把自我当作欲望的主体进行解释、识别和承认”的方式在历史上就是变化的。

把古希腊和基督教道德（或伦理学）区别开来，使福柯能够指出性伦理并不总是与禁忌和禁止体系，甚或与强制体系密切相关。无须反映深层或根本的禁令，禁欲的主题和自我创造与自我

理解的实践可以是、而且一直是依据自由作为自我风格化的实践提出来的。福柯作此区分的目的何在？他为什么让我们注意这些不同的自我塑造的伦理模式？其部分原因是为了揭示自我在许多方面是许多可选性伦理话语和实践所定位和生产的，但还不止于此。

在《尼采、谱系学和历史》中，福柯说“有效历史”（尼采用来表示谱系学的术语）的根本特征是“它对作为视角的知识的肯定”。谱系学并不试图抹去那些给历史研究者在时间和地点上定位的痕迹，也不试图否认对发掘它们的偏袒。相反，“它找到那些经久不散的、有毒害的迹象，以便开出最好的解毒药方”。这同福柯的伦理谱系学有何关系？在接受亚历桑德罗·丰塔纳的采访时福柯声称：“如果我对古代感兴趣，那是因为……顺从准则的道德观念目前正在消失，或已经无处可寻了。伴随这种道德缺失而出现、而且必须出现的，是寻找生存的美学。”（黑体为我所加）。福柯对古希腊人的兴趣带有他目前所在时代与文化的痕迹，他说这个时代及其文化（正变得）怀疑以准则为主的道德是否可能，“我们中多数人，”他声称，“不再相信伦理学的宗教的根基，我们也不想让法律体系干预我们道德的、个人的和私下的生活。”他认为，当代解放运动的问题在于，除科学外，它们找不到伦理学的任何根据，不管那是关于欲望的科学，还是关于无意识的科学。因此，应该把他对古希腊人的思考看作是我们作为道德主体的历史本体论中的一个时刻：在这个时刻，与自我的另一种（非科学）关系被开拓出来——以美学形式出现的一种关系。⑦

研究古希腊人的目的在于打开一个缺口，透过它来把当代确定无疑的事实作为大量“事件”或“历史性凝固”揭露出来。通过暴露各种经验模式的独特性和历史真实性，我们不仅能揭示道德、经济、社会和政治安排的偶然性，而且能识别僭越的策略：

“思考自己历史的努力能把思想从它所沉思的东西中解放出来，从而使它能够思考别的事情”。追溯现存话语结构内的“纤弱路线”使谱系学家得以把“各种虚拟裂隙”孤立出来，打开“被解作具体自由的——即可能进行改造的空间”的自由空间。[8]所以，正是这些虚拟裂隙的出现为质疑当代现实创造了可能条件。福柯在康德的文章《什么是启蒙》中认出了这种现实，它能导致（政治）僭越。而且，正是这种质疑活动（或限制态度）使行为群体的形成成为可能，拉奇曼称之为批判群体。[9]福柯摒弃了事先与某种“我们”相认同以便为政治活动寻找根据——女权主义理论中能指“女人”的功能——的观念，而提出把“我们”当作质询身份的结果（“而且是必要的临时结果”）。正是这个批判群体“使我们个人和集体的‘主体性’成为无休止的未决问题”，一个永久变化和（再）形成的过程（关于男同性恋身份问题，见 Cohen，1991）。换言之，正是这个批判群体促成了（福柯所说的）伦理活动。与一些评论家的批评相反，福柯改写而非回避了群体概念。

伦理活动是关于成为一他者的；如何把生存风格化——拉奇曼称作“选择存在方式”的过程。[10]目前把伦理学作为审美实践而复兴的概念暗示了抵制的策略，不以单纯的拒绝或封锁为形式，[11]而依据“新的主体性形式”的创造，[12]即是说，藐视日益受管制（和个体化了）的主体性形式。福柯之所以对作为审美活动的伦理学感兴趣，原因就在于此。[13]美学代表着（个体化的或集体的）自我塑造行为，一个根本上属于政治范畴的自由行为，用福柯的话来说是一种“政治美学选择”。由于重点是激活对现时的批判态度，自我风格化的伦理行为充当了“激发（政治）创造性行为”的火花。它为政治活动的新秩序提供了方向指针。就像他在论康德的文章中否定复兴启蒙运动的学说和概念而赞同（重新）激活批判态度——即现代态度一样，在伦理学的论述中，福

柯拒绝复兴实际的古希腊实践或理想，而赞同（重新）激活与自我的审美关系。[14]

就本章对福柯后期著作所作的简短概述而言，我想指出三个要点：第一，福柯致力于重新思考主体与性伦理学之间的联系，探究该主体的自我构成和自我理解；第二，他这么做是出于对当今伦理学假定之偶然性的一种谱系学上的关心；第三，他为选择性的政治秩序指出了一条发展轨迹——尽管还很粗略。在本章的下一部分，我将探讨这些特点在女权主义理论中如何得以进一步阐明。在开始讨论受福柯思想影响的具体的女权主义著作之前，还需笼统地说说女权主义与福柯的关系。直到较近的一段时间里，女权主义对福柯著作的兴趣往往集中于他的谱系学研究，尤其是他的权力分析对理解妇女世界地位的实用性（或无用性）以及女权主义政治面对由话语构成的一个主体的前景。就此而论，人们对其伦理学的注意还比较少（确切地说，是对其考古学研究重视不够——Cane，1993 是罕见的一个例外）。这其中可谓意味深长。正如哈伯所说："他对自我的理解，即自我是规训和规范的政权作用下的结果，迫使人们去怀疑福柯政治的可行性。"但是，如果我前面对福柯的阐释有道理，由他的后期著作开创的可行性之一恰恰就是一种政治——僭越的政治。女权主义著述不考虑存在美学或限制态度，从而把福柯凝固在谱系学模式之中。因此，接下来我要探究福柯的后期著作如何被女权主义采用。考虑到福柯著作的开放性，只要说我将讨论的三位理论家都强调了福氏伦理研究的不同要素就足够了。然而，一个把她们结合起来的特征是，她们都感兴趣于转向福柯的女权主义政治。尽管普洛宾、迪普罗丝和巴特勒可能无法令那些批评家们感到满意，因为这些批评家认为可行的政治只能建筑在稳定主体的概念之上，但她们（在不同程度上）的确让人看到了由福柯开创的一些选择性途径。

埃尔斯佩思·普洛宾：书写自我

在《确定自我的性别》(1993) 一书中，埃尔斯佩思·普洛宾探讨了近期文化研究中围绕再现问题——尤其是再现他者的难度所展开的争论。她特别关心转变（或回归）自传写作的动向以及两种趋势的复苏：第一，自传作为真实性的保证——“自我真理确保位于个人‘实情’中的特殊现实秩序”的方式；第二，个性的复归。普洛宾想提出第三种选择，它部分地出于对福柯最后著作的德勒兹式解读。普洛宾的明确目的就是要创造一种说话/写作模式，在辨认性的特性的同时生成非本质主义的女权主义理论。这是发展自传写作的一次努力，使自传写作注意到较广泛的结构如何既确定我们相对于他人的位置，又通过我们起作用的方式。普洛宾的分析是在关注诸如“妇女”这类“主权能指”(sovereign signifiers) 所特有的普遍性和本质论的背景下形成的。出于对倾听女性声音之需要的敏感和对渴望真理之潜在有害影响的担心，普洛宾听从了福柯关于带着作为询问他性（alterity）关系之模式的态度进行思考的教导。

以特定态度思考意味着两种相互联系的实践（见上文）：一是构建自我作为历史现在时主体的本体论，即追溯我们身份的定位范围，以便对它们提出质疑（或非自然化）；二是逾越这些范围的界限，即从我们是什么迈向我们可能（某种不明确的意义上）成为什么。在思考这两点在福柯著作中的具体事例时——尤其是他构思的崎岖的性伦理之路一边延伸一边改变自我的形式和实践时——普洛宾断定自我总是对问题研究和实践作复杂的、在历史上各不相同的篡改而导致的结果。不同的机构使“各种各样的‘主体’和各种各样的自我‘真理’成为可能”。这种前景有四个意思：一，自我不是任何东西（包括政治、认识论、自传

等)；二，自我是形式而非实质；三，自我在多个层次上运作——它结合多种实践和不同话语，这样，它就“不能缩合成统一的个体或主体”；四，它是不可再现的：“没有一个方面……能以转喻的方式被表现出来。”自我是局部化权力关系、权力争斗和抵制的表达法，是它们藉此能被分析的数字。普洛宾套用巴特论文本的一句话，说它是“只在生产活动中被体验”的一种自我。[15]

而且，由于个体化经常已经是社会的或公共的，它让普洛宾想到某些通过他性关系思维的方式。例如，她注意到福柯关于色情的论述揭示出塑造自我的古希腊主体靠与他人的某种关系关心自己：他在与男孩/男人的性关系中避免被动，也就是说，他采取“适宜”的性行为。他关心自己，从而也关心了别人（通过主宰他自己的欲望并按伦常对待其他男人和男孩)。普洛宾指出这些自我与他人之间虽然在历史和文化上发生畸变但却以亲密的关系颠覆了自我与社会的一切分离。自我通过社会关系而被考虑：“对自我的关心……只有在关心他人和我们独立社会的危急关头，在社会中才能被设想和实施。”普洛宾就是从这里看到了重新构思他性关系的机会：

> 福柯对自我的关心使我能够考虑一种说话和阐述理论的方式，它从“我”出发，却不把我物化成我讲话的主体。这又为考虑一种理论模式开辟了道路，该模式不围绕个人而得以组织，但它有力地给我们开辟了一个空间，使我们得以认真对待我们的个体化方式。从这一点出发，我开始想像能对折我们之间这根线，把“她是谁和干什么的?”与“我是谁和干什么的?”这类问题联系到一起的思维方式。

如果把自我解成既是日常实践中的产物又是可用来质疑或干

扰“真实”的理论表述，而模糊了自我与社会的界限，那么，普洛宾推测，任何严格的自我与他人的分离似乎也容易成问题。在女权主义的语境中，逾越界限意味着拒绝在我与她之间做由外到内的取舍，换之以把两者合起来考虑的模式。它促成一种既非排斥又非封闭的谈论经验的方式：是“强调并充满希望地鼓励开展必要的身份运动的一系列有动机的实践”。它暗示有一种包容差别同时对其界限提出质疑、保留特色并发现相容区域的方法。现在的问题是怎么做？

部分看来，普洛宾的答案依赖把“自我”变成方法论的工具，这是可以在文化研究领域内创造新阐述立场的过程中发挥作用的一种现象，也就是针对他人讲话的另一种方式。在自传写作的语境中会出现重点的变化：重点从颂扬个体自我转向考虑女人如何在特定的文化场景中把自己造就成性的言说主体，即她们如何让诸多分析的路线（种族、性别、性行为等）作用于自己。这是一个深刻的自我反省策略，然而它对我们应该如何理解（若不是代表）他者、如何才能超越我们自己的世界而进入他者的世界揭示甚少。为了解决这一难题，普洛宾把注意力投向了想像和移情的作用。她特别利用响铃挂钩的工作原理来探究想像力，认为想像力可用来从不同角度思考差异。在重申她有福柯式的瓦解界限的冲动之后，她指出想像力为思想超越身份、超越将个人定义成彼此排斥之存在的二元逻辑提供了一种方法。普洛宾意识到不可能用另一个人的声音讲话，而且非常怀疑要求有意义谈话的自由呼声——因为它无视确定实际讲话者在社会中所处位置的物质不平等，于是她宣称想像为理解差异开辟了新的空间，它为重新构思由种族、阶级等因素构建关系的方式留下了余地。想像力丰富的阐述立场不取决于忘却自我，而有赖于思考自我的限度、思考某些形象——再现——如何可以让他人感受。这就是以特定态度运用想像力：让我们的自我伸展到极限，从而逐渐消融成另外

的自我，选择性的自我，去接触他人、唤起共同变化甚至共同存在之时刻的自我。为说明这种移情想像，普洛宾举女同性恋摄影师黛博拉·布赖特的著作为例。布赖特把她“窈窕假男人的自我形象”“贴”到描绘同性恋故事的好莱坞电影剧照上，以暗示某种（不可名状的）色情可能性。正如布赖特所说：“我梦想着追逐女主角，向她求爱，并与她做爱，同时，我也想像我是（或像）她”。通过把自己和别人的照片放到一起，移情的时刻出现了。

对于被转移到文化研究范围内的福柯的伦理学著作，普洛宾的解读是详细而有创造性的。与福柯一样，她主张把自我的种种形式理解成实践与问题研究之间相互作用的结果，这表明自我（包括它们被造就、利用和理解的方式）是多变和不稳定的实体。普洛宾把这种看法转化成方法论的策略。这不仅仅是自我如何被构成的问题，也是自我如何能自觉地被调动起来发展非本质主义女权主义理论的一种方法：即在我们的身份边缘努力，不断地拆除界限，解开把我们同这些界限搅在一起的一团乱麻。在自传写作的领域里，这似乎显得特别贴切，因为自传写作对一种普遍的看法提出了质疑，这种看法认为人们可以从自己过去的有关性别、阶级和种族的真实经验中重见旧我，而他人也将从中看见他们自己和他们自己的经历。为了代取任何自我都能够被准确地刻画或再现的想法，普洛宾提出批判地把自我作为一个自我与另一个自我之间“折射任何相等直线”的手法加以利用。自传于是成为改变自我的方式，它表达另一个自我。普洛宾推测，在这么做的同时，我们也开始了重新思考他性，而这正是她的论述最模棱两可和最缺乏说服力的地方。

让我们发挥想像力从而移情他者的呼吁是有一定道理的。它让我们更仔细地思考如何谈论或书写他人，特别是如何抽象地使用诸如种族或畸形之类的范畴。它鼓励我们想像文化文本如何给

他者定位或再现他们，从而有可能引起对这些文本提出更多质疑的理解。然而，由于它责令想像选择性未来、超越目前区分我们的界限进行思维，它似乎显得不切实际。尽管它可以构建对表现的理论化有用的方法论策略，但是自我与他者界限的消融是如何达到的尚不清楚，这些著作的批评与政治收益何在也不清楚。问题是移情的概念往往意味着为自己盗用他者的经验，如同上文转述布赖特的例子所示。普洛宾还举了另一个例子，桑德拉·伯恩哈德想要（做）影片中那位无名的黑人女子，并在影片的大部分时间里盗用各种各样的黑人——偶尔也有白人——的人格面貌。这样，"移情"就被抽去了"非礼"的概念，此概念是福柯对具体知识分子所作描述的关键。非礼概念要求承认"他者"有为自己讲话的能力。因此，最重要的是创造让他者讲话的必要条件，而不是替他们讲话的过程——无论我们之间的分歧有多细微。普洛宾没有解决"他者"（尽管与包括我自己在内的其他他者假装分开了）如何参与这种形式的文化研究的问题：他们是否像看起来那样依然是被动的研究主体？利用想像力而不是促使"我们"具体地针对在与他人关系中给我们定位的物质不平等，难道没有可能——甚至很大的可能——干脆让我们逃避、忽略这些不平等，或者把它们色情化？

普洛宾的论述核心是关心自我与关心他人之间的关系。即使这种关系已匆匆勾勒出来，它仍对她重新思考自传写作和文化批评的目的至关重要。在下一部分，我想讨论罗莎琳·迪普罗丝的著作。迪普罗丝的目的在于开发一种考虑性别差异的伦理学理论，特别是处理伦理学语境中女性具体化问题的理论（比如关于怀孕或代孕的伦理学）。在声明这一点时，迪普罗丝同时拒绝了围绕性差异的争议而引发的传统的（协议 contractarian）伦理学和新兴的女权主义伦理学：因为前者尽管声称决不偏袒任何一方，却授予男性特权；而后者没有对特定社会环境中性或具体化身份

的世代繁衍作出解释。[16]她转而注意福柯是想看看他的著作是否能解决两个具体问题：第一，性/具体化身份的出现；第二，使该身份发生变化的机制。与普洛宾的情况相似，迪普罗丝理论的核心是他人对自我关心的作用，不过迪普罗丝构想的这种作用却是很不相同的。

罗莎琳·迪普罗丝：体现伦理学

关于女权主义伦理学的辩论不外乎有这么两大类：其一在现存的正义理论范围内操作，只是让这些理论对性别更敏感了；其二试图以性别差异为基础，界定一个有特色的女权主义伦理学理论。后一类辩论一直深受卡罗尔·吉利根提出的关心伦理概念的影响。只要不夸大两种方法之间的界限，就可发现它们有不少共同的特征：它们都是程序性（而非以内容为主的）陈述（虽然一个是形式主义的，另一个是语境论的）；它们都强调道德“推理”的作用（虽然推理的过程不同：前者注重认知技能，后者注重移情技能）；它们都相信正义最终是可伸张的。考虑到上文勾勒的一些福柯式伦理学的要点，看起来女权主义的福氏伦理学似乎要在焦点和语调上显示极大的不同。我将讨论罗莎琳·迪普罗丝的著作，以便对此看法作出评价。

迪普罗丝论福柯的相关章节以她自己给伦理学下的定义作为开端。精神特质（Ethos）源于古希腊文表示居住的一个词，它既可以作名词指居住地又可作动词指实践居住的行为。于是，迪普罗丝推断习性（habit）与住地（habitat）是伦理学的一对孪生要素：“伦理学可以定义为对构成一个人居住地的一切进行的研究和实践，或者有关一个人在世上体现地位构成的复杂问题。”伦理主要是一个物质现象：习性是“通过重复身体行为”使身体成为“一个人精神特质的所在地”而被构成的。福柯的自我美学

因而被理解成"一个人体现精神特质得以构成的方式"。迪普罗丝的伦理学定义之所以重要，有几个原因：首先，因为它明显地不同于福柯本人的定义。福柯对伦理学的论述显然与包括并超越身体的自我塑造（或转变）实践密不可分。例如，福柯极力考虑到美学作用于心灵、思想、行为和存在方式的可能性。再者，迪普罗丝对伦理学的解释使她能够指出福柯的谱系学著作已经"属伦理学范围"；它是伦理学的，恰恰因为它是关于由人的习性和住地衍生的那些因素。所以，迪普罗丝把《规训与惩罚》解读为关于主体"与惩戒性道德规范之关系"的论述，把《性史》有些出人意料地解读为关于"我们自我塑造的主导行动模式"的叙述。"规训"成了规范性道德的简称；"社会环境"成了"道德准则"的同义词。迪普罗丝的理解有一些重要意义，因为它不仅提出了"正常"和"符合伦理"是否实际上是对等的术语这个未决的问题，而且给迪普罗丝对自我塑造实践的论述带来了直接的影响。她声称主体"受他人行为支配（在这种情况下，身体是惩戒力量的客体），同时他或她又通过自我了解获得社会身份（在这种情况下，身体既是自省客体又是忏悔主体）。在这两种情况下，个人的精神特质都与身体主宰有相同的范围，它们都关心其作用"。

福柯论权力生成属性的著作可以被有效地应用于伦理学（特别是生理伦理学——其中女人的身体常常是引发伦理辩论的因素）和更普遍意义上的女权主义伦理学，因为它对独立于限制性的社会准则之外，给道德判断提供依据的崇高的道德基础（或真理）的整个概念提出了挑战。更有甚者，它揭示了普遍性伦理自身就可以是规训权力的机制，而非不受这个监禁社会玷污的道德立场。福柯的著作之所以很重要还因为它揭示了不存在"由生产力构成的精神特质之外"的自我的真理，从而打消了伦理学理论经常依赖预先规定的道德身份的一切可能性。这对任何建筑在有

如“互动理性”等基础上的伦理学都产生了影响，因为这种形式的伦理学交流有赖于自治和个性的概念——两个被福柯伦理学反驳的属性。在福柯的伦理学中，自我实际上是在对话或忏悔的过程中被塑造的。因此，迪普罗丝认为，福柯论物质性的社会调节的著作是否有用，这取决于它是否迫使我们重新思考“屈从的伦理学”：我们如何作为主体被置于不平等的地位。然而，她仍然对能否制造出关于性别差异的伦理学持怀疑态度。问题是：为什么？为什么重新思考伦理学应该排除性别问题？正是在这一点上迪普罗丝把注意力转向了福柯的伦理学著作本身。

虽然能够解释主体之间某些差异的产生，迪普罗丝认为福柯自己的差异伦理学——“他的自我塑造美学”——对于一个关于性别差异的伦理学仍嫌不够。迪普罗丝发现福柯的立场存在一个大问题：他关于促成新的主体性形式的呼吁意味着在以能动作用、以自我转变为目的的规训权力的影响之外有一个空间；而且“在等级森严的规训与监视空间里形成并遭贬低的那种差异之外有一个差异所在地”。根据迪普罗丝的看法，福柯的尼采式冲动——把身体当美学材料使用——对女权主义者用途有限。它的用途之所以有限，首先是因为它依赖解除连接自我技巧与社会、经济和政治制度的任何必要或分析环节，而这些制度目前受父权价值观支配。也就是说，它可能会在规训权力范围之外运作。这是有问题的，迪普罗丝说，因为它没有解决女人被排除在身体主宰之外的局面。她认为“女权主义承担不起把与自我的伦理关系同其他社会结构的运作分开的后果”。它的用途之所以有限，还因为它采用某种（有趣的，非特指的）男性身体作为美学转变的材料。福柯转向（或回归）古希腊人，将其作为非规范化伦理实践的一个例子，暴露出他固有的大男子主义倾向，因为，迪普罗丝令人困惑地暗示，福柯意欲复原的模式原本是一种精英论的、排斥的——甚至更糟的——男性的美学。这是只有通过相应地贬低

女性身体才能赋予男性身体以更高价值的美学，一种依靠摒弃被动性的美学——而被动性正是与女性特质相关的价值。因此福柯的美学总是意味着建立在贬低女人基础上的权力倾斜。由于忽视性别不对称的问题，福柯的伦理学对女权主义还不够充分："就连最灵活的公共精神特质也情愿珍视和承认把女人的存在方式具体化。"女权主义伦理学必须能够解释性身份的产生和那些特别是增强男性特权的东西：只有像这样针对性别差异之复制的伦理学才对妇女有用。为了把身体制造成艺术品而对它进行研究是不能达到此目的的，因为这种工作（在迪普罗丝看来）已经打上性的烙印了。

迪普罗丝的评论有两个问题：第一，在论证她的主张时，迪普罗丝势必把古代男性特质和女性特质（分别）直接叠映在当代男人和女人的身体差异之上，从而忽略一个事实，即对于一个福柯派学者而言，解剖学上的性（sex）与文化上的性别（gender）之间的关系具有历史偶然性，因此适用于古希腊人的事情未必等同于我们自己的安排。声称有可能发生美学转变的身体是男性身体的前提，是福柯倡导回归古希腊伦理学和在性别关系方面所意味的一切。这是对福柯观点的一种误解。福柯表明的目的是要揭示我们目前的伦理实践在历史上是独特的；从前的伦理实践不同于现在，而且重要的是，未来的实践也可能不同于现在。

第二，认为福柯相信伦理学与社会、经济和政治领域之间存在严格分裂的观点是可疑的。福柯关于"伦理学与其他社会、经济或政治结构之间没有分析的或必要的环节"的言论，可以像迪普罗丝选择的那样，理解成关于自我技巧在那些传播规训权力的制度之外、与他人隔离的状态下运作的论断；另外，它也可以像我已经指出的那样，理解成关于伦理学与其他结构之间形成关系的方式完全依历史偶然事件而定的主张。这意味着在决定我们目前运作的关系之外，伦理学与政治、经济和社会之间还可能存在

着其他关系（它们当然可以更不平等地或更高程度地起规范作用）。这并不等于否认我们是由规训机构和制度用多种（对抗和矛盾的）方式造就的，也不否认我们需要批判地对待把我们塑造成自我监督主体或驯服主体的方式。这两个论断都有道理，也都得到福柯的承认。福柯在《什么是启蒙》中明确指出，我们对当今社会规范化权力的抵制不仅在于构建一个关于我们现时的批判历史，而且要在规范化的支配作用之外构建新的主体性形式。自我的美学给人们提供了途径。这不是说这种转变在目前社会结构之外发生，而是发生于这些结构之间的裂缝——通过批判本体论而揭露出来的裂隙。这是存在于上文谈到的“实际裂隙”之中的“具体的自由空间”。如果自我美学要在当今条件下成功立足，那么它必须是现时的美学——在当代规训实践的空隙中发展起来的美学。

当迪普罗丝继续在男性／阳性相对于女性／阴性的二元逻辑中探讨时，下一位作者朱迪思·巴特勒试图通过化解（而不像迪普罗丝试图确定）性别身份来研究这个二元逻辑问题。她们两人都是出于想理解那些物化性别差异的因素，然而，迪罗普丝采取的方法是探究在传统意义上形成性别不平等的机制（男性统治的永久化），而巴特勒选择的是试图破坏女权主义规范化策略的一条更激进的道路。

朱迪思·巴特勒：生存的僭越风格学

克丽斯蒂娜·迪·斯蒂芬诺（Christine di Stefano）在《差异的尴尬》一文中说：“性别差异在区分男人和女人方面的作用不仅仅是使他们成为某个更大的、互补的、人本主义整体的组成部分。毫无疑问，性别是我们当下身份的不可或缺的条件，我们的文化可理解性恰好部分地得自于对性别身份的归因和自我承认。

没有性身份，我们对自己或他人都没有意义。但是性别究竟意味着什么？珍妮·弗拉克斯（作为对迪普罗丝的回应）提出了以下观点："性别关系造就了两类人：男人与女人。两类各自互为排斥的范畴。"根据性别逻辑，一个人只能呈现一种性别（"极少有另一种或两种兼有"）。虽然在历史和文化上内容有变化，但是这些都是严格的身份和识别范畴：是女性就不是男性。在女权主义范围内，性别的范畴经常被表现为将不平等筑进社会生活的部分机制。理解性别调动因而对女权主义研究至关重要。问题是：认定只有两种相互排斥（尽管是在社会生活中构建的）性别（对女权主义）有多大的帮助？

朱迪丝·巴特勒（在众说之中采用了福柯的著作）高度批判性地审视了性别概念。她的分析模式是探究女权主义性别表现理论和自然的两性概念，从而揭露身份的政治虚幻性，特别是对女权主义政治一致性据说十分必要的"女人"和"女同性恋"范畴。和福柯一样，她对任何身份范畴（无论是规范性还是"解放性"）是否都能以非调节方式运作提出了质疑。性别表现理论是这样一种理论：它假定存在某种基本的内核或起源神话（不管它是实物关系理论中的原始关联认定，还是后拉康派女权主义心理分析的原始压抑），确立性别特性（阳性或阴性），随后再"组织、统一身份，使之具有这个特性"。性别含义于是被禁锢在一个二元框架之中，它只假定两种易辨认的性别：男性/阳性和女性/阴性。虽然实物关系理论和后拉康派女权主义理论都不依赖身份的自然化或本质主义说法——两者皆视性别为社会生活所决定，因此都认为自己有助于动摇男权主义的心理分析，比如弗洛伊德的心理分析——但是，它们都推出了认定（刻写）具有（相当）固定身份的不同的性和性别主体的叙述。因此，它们创造了各自的性别本体论，有各自固有的排斥指令界定"什么具有可理解性别的资格"以及哪种"身份"不能"存在"。[13]通过声称存在

一种一元范畴——女性特质，女权主义心理分析落入了谢恩·菲兰所谓的“反物化圈套”。性别表现理论不描述现实，而是确立自己的规范性——因而也是规训性——的框架。

这类理论依赖一种“内在”观念达到其上述目的。在这里，“内在”即内心的过程，导致了性别身份的获得——即“外在”。正如福柯对主体化过程的论述表明的那样，“内在是外在的一种作用”。是外在的折叠带来的内部效果。在性别语境中，这意味着内心过程——性别内核——实际上是“身体表面政治”作用的结果。性别是“肉体指意”的结果，它写在身体上。巴特勒提出这一主张时，她采用了福柯的“生存风格学”概念来描述性身体的（自我）塑造实践。性别的达成只能通过“行为的风格化重复”，即身体的风格化。正是这些多种多样的“肉体风格”构成了“永久性自我”的假象。性别不具有表现性，它是述行性的(Performarive)：“它构成它似乎要表现的作为结果的主体。”性的身体除了构成它的行为之外没有任何本体论的地位，它纯粹是虚构的，是没有原形的模仿，是“文化和美学表演”的展现。在巴特勒看来，这在男扮女装的实践中得到例证。当（解剖学上的）男性女装艺术家一边表演女性特征一边置换或削弱他自己的男性特征（他的性别）时，性、性别和表演之间的联系均被揭示成偶然的。

性别作为“在世上身体力行的积极方式”可以从福柯的视角说成是竞争的[19]：一个“相互刺激和争斗的过程”，一种“永久的挑衅”。现在，性别界定了我们所有人，它规定可接受的行为，要求对不可接受的行为进行惩罚。目前要回避我们作为性存在的质询是不可能的，它需要我们的尊重。然而，正如巴特勒的著作所说，违反性别仍是可能的。戏仿提供了途径。戏仿能暴露性别的虚构性。在异性标准框架（即规定强制异性恋的框架）之外占据主体位置有可能剥夺霸权文化“对自然化或本质主义性别身份

的要求”。

声称性别是述行的涉及一系列主张。首先，性别身份是永远不可达成的，相反，它总是需要不断地重复或重申。其次，性别周围或之间没有严格的界限，它们的界限是可突破的，尚有待重新表意和创造性地（重新）定形。[20]通过“识别的和实践的交叉点”，男性/阳性与女性/阴性范畴的分离就可以被打破。女同性恋、男作女态以及麦当娜使用的各种处女与婊子象征的笑料杂烩都可以被当作性别身份非自然化和极端不稳定化的例子。再者，性别由此变成“即兴演出的剧场”，身份在这里反复被解构和重新定义。自我越是对自己施加影响，可以说就越是美化自己，性别也越发变成不确定和不易调节的二元概念。就此而论，巴特勒同福柯一样，试图开发一种政治模式的“取消……范畴”，通过阈限活动——边界交叉点——开辟主体化的实践。

巴特勒著书的冲动和福柯的一样，是要探索抵制管理[21]作用日益增强的方式。两位思想家都致力于探究使违反更个体化和整体化的叙述和实践成为可能的条件。当批评界的注意力不仅集中在居主导地位的真理和规训体制上，而且注意到女权主义，也就是注意到受排斥者的话语时，这种冲动在巴特勒身上发生了有趣的变化。巴特勒对某些女权主义的心理分析形式的探讨暴露出它们的本质化和排斥性作用。她的反应是主张确定身份，即主张身份在一种主体性观念中总是临时的、开放的、有多种含义的。巴特勒关于性别具有述行性的论点十分令人信服，然而它并不是无可挑剔的。[22]她强调肉体被构成的属性，这似乎否认了身体的物质性：也就是暗示性别只是肉体的诸多风格，这意味着规训权力是按它选择的任何方式打造身体。不过，身体（作为物质实体）显然先于权力关系而存在，而且，实际上可能凌驾于权力关系之上。[23]话语能对身体为所欲为吗？巴特勒强调身体带有权力的痕迹，这反映出她对福柯后期著作的利用是有限的。她借用“生存

风格学”一词，却没有认真处理包含此概念的机构的其他几个方面：例如，关于我们自己作为产生选择性主体形式之可能条件的历史本体论概念。性别戏仿基本上仍停留在身体水平上，是对肉体风格的玩弄。从福柯伦理学的角度理解性别显然需要考虑赋予性别的肉体的必要条件，不过它还要求探究认识论的诸因素。它要求我们探究我们如何逐渐了解到自己是性的主体，而且通过这种了解再探究转变自我、在述行性的万神殿之外塑造新形式的（性别）主体性何以是可能的。它强迫我们——用德勒兹的话来说——把外在的东西重新折叠到自身上来，再次强调权力关系，从而对被赋予性别的界限提出异议。戏仿的政治也许包含这种批评实践，但是它没有说明这一点——至少巴特勒的论述中没有。

结　论

> 对尼采等人的思想惟一恰当的颂扬正是利用它、改变它、使它呻吟和抗议。如果评论家因此而说我忠实或不忠实于尼采，随他们说吧，我没有丝毫兴趣。

我们应该如何理解对福柯著作的这些女权主义诠释？与本书的许多其他文章相同，关于伦理学的女权主义著作揭示了福柯著述的文本开放性。普洛宾把限制态度的概念作为质询自我与他者之再现的途径；迪普罗丝把福柯的见解应用于发展女权主义伦理学，使之能包容性别或具体化差异；巴特勒则针对整个性别身份概念（在引申意义上，也指任何形式的规范性或解放性身份的概念），通过把它视为生存风格学而加以探讨。

三位思想家不仅目标不一致，她们借用福柯思想的程度也不相同。巴特勒主要采用了一个轻描淡写的风格学概念，在很大程度上忽略了福柯把该概念置于其中进行考虑的框架。就此而言，

她是利用福柯伦理学著作内容最少的一位。如果说她在内容上不忠实于福柯，她在精神实质上则是忠实的。对比之下，普洛宾对福柯的解读尤其细致，她涉及了后期著作的大多数重要方面。在她的诠释中，福柯不得不“呻吟和抗议”，不得不以他可能永远想不到的方式起作用，就像普洛宾把他关心自我的论述变成构建女权主义文化研究的方法论实践时那样。迪普罗丝的借用比较复杂，因为有时她显然是最不忠实于福柯的。她对伦理学既指居住地又指习性的独特解释，使她能够把福柯著作中谱系学和美学方面的主要成分用福柯并未尝试的方法结合起来。忠实与否也许根本不重要，正如福柯本人指出的那样，不全面甚至走样的解读本身并不是问题。问题出在所作的解释搅乱了福柯论述中原本有助于回答批评家的评论、有助于强化福柯观点的特征。当迪普罗丝把规训的所有方面都描述成伦理学的诸方面时，这样的问题就出现了。因为这样做就打破了福柯努力在诸主导方面和诸自由方面之间建立的界限。

对福柯而言，伦理学是实践自由的结果，一个人通过获得自由而变得有道德：“自由是伦理学的本体论条件，但伦理学却是自由采取的慎重形式。”在考虑行为、存在方式（或非行为、非存在方式）方面尚有一些选择余地。按迪普罗丝的理解，伦理学表明对惩戒准则已经习以为常，它体现了各种规范性机构所规定的角色，包括不许选择行为模式的主宰情况。通过汇拢谱系学和伦理学，迪普罗丝阻碍了福柯对权力技术和自我技术的区分——前者使主体客体化，决定他们的行为和行为的结局；而后者“允许个人依靠自己的手段或他人的帮助，对自己的身体、心灵、思想、行为和存在方式发生一定作用”，以达到某种自决的目标。此区分非同小可，因为它意味着尽管主体可以在某种规训母体内（比如在环形监狱内）改变自我，行为的结局才是决定他们能否自由行动的东西。正如我在别处说过的那样，作此结论的惟一有

效途径是通过评论——一个迪普罗丝认为福柯的著作中缺失的特征。正是这种能力使主体能够解释其历史构成的特殊性（以及某些存在模式因而是如何获得特定地位的）。

同样，巴特勒通过论述女权主义性别表现理论在保持异性统一中的作用，深化和发展了福柯关于性史的探讨。她始终忠实于福柯的谱系学规划，并且在这个过程中绘制性别的新的主体性形式的发展轨迹。相比之下，迪普罗丝对“性别”的论述则让福柯“呻吟和抗议”。福柯无法提供迪普罗丝需要的那种伦理学，因为他对性行为的理解破坏了迪普罗丝正在提出的伦理学：一种性别差异伦理学。更忠实于福柯学说的态度可能会把迪普罗丝认为理所当然的成分作为问题研究：即二元性别差异和作为男人之必要他者的女人。这会使它们隶属批判本体论。决定不探究性史，这意味着性差异在迪普罗丝的著体中作为不可缩减的差异出现。福柯在《性史》第一卷中对“现代”性行为机制的谱系学研究，以及他在后几卷中对欲望概念的追溯，当然已明确了我们对“性”一词的所有理解是偶发性的，而非不可缩减的。尽管这些女权主义作家的看法彼此不同，但是从普罗宾、迪普罗丝和巴特勒的著作中可清楚看出，福柯的思想对关注“规训”主题的广泛的女权主义研究——文化研究、伦理学、政治哲学等——产生了虽不均衡但却重大的影响。无论是质询现存的思维方式、暗示有趣的理论发展道路，还是用他的结论促动读者，福柯已经成为在身份、差异和伦理学方面如何展开辩论的一股重要的影响力量。

我在本章开始时曾提到福柯后期著作带来的一个有趣的开端与女权主义政治有关。有一种主张在一些女权主义文献中已变得不足为奇，那就是声称正是散漫构成的主体观念严重危害了这种政治，因为它排除了可能存在受压迫但能靠行动推翻这种压迫的人。从本文讨论的几个作者的著作中可明显看出的一点是，福柯式的女权主义与其说与政治无关，毋宁说其政治侧重点不同。对

性别的戏仿是拒绝被日益规范化的社会无法挽救地分类和标记的一种方式，这是对目前可接受言行的界限进行的逾越。通过揭示性别的虚假，男扮女装之类的行为也许有助于暴露性的述行性所承受的强制压力。这是政治行动。同样，试图阐明一种努力不把他者纳入某个简单化的最高范畴——无论是种族、畸形、性征还是性别——的文化研究也是政治。它还是努力公然违抗把我们约束到特定身份上的那些定义，推出关于我们自己的批判本体论使我们能够强调实践与问题研究之间的复杂穿插。这些实践和问题研究（意外地）联合起来把我们造就成现在的模样，而且授权这些现在的主体越过界限进入他者的自我。同样，能够解释性别/性差异的身体如何被造就的伦理学理论显然具有政治价值。然而，普洛宾和巴特勒的著作都有一个特征引起了一些担忧：是否僭越的政治必须是个人主义的？它能够具备集体特点吗？另外，如果它有集体特点，考虑到不可能要求共同的本质或完全相同的压迫经历，那么这种集体特点建筑在什么基础之上呢？

普洛宾关于通过他者并借鉴他者的界限思考自我观点也许能够让我们提出更敏感的理论，但是它未充分讨论我们相互关联的模式如何在实际日常生活中发生变化的问题，也未讨论发展一种新阐述立场的前景何以能成为集体努力的问题。在这方面，她的论述从未圆满地超越自我：他者从未像她允诺的那样强有力地出现；他们依旧是应考虑的人，而非可与之交谈和工作的人。当人们通过自己的封闭和排斥实践思考时，分析特权仍然在讲话/写作的自我手中。普洛宾关心自我的说法有可能只是书写他者的一个策略，不过巴特勒的性别述行性理论显然不是。巴特勒的理论涉及日常生存的实践：我们作为性的存在者经过社会、政治和两性世界的活动。一个类似的问题揭穿了它：当人们用类似男扮女装的方式模仿性别时，重点仍然落在个体化的主体身上。因此，巴特勒关于（主动）获得性别的论述对主体（复数意义上的主

体）可以集体行动以便形成/毁损性别身份的途径缺乏令人满意的探讨。正是述行性概念本身加剧了个体化的结果，述行性概念集中于性别身份的个体化例示（或展现）：主体如何采取或模仿各种各样的“肉体风格”。这里缺失的是“互主体”层面：他者（或与他者的关系）可以调节、内折射和外折射性别述行性的方式。我们借以表述性别行为的对象将改变性别的内容、表现方式和所采取的肉体风格，并将折射出戏仿的政治意义。为了充分理解自我作为性主体的述行构成，我们需要填充这种关系层面，吸收那些和我们一起展现和改变性别述行性的他者。

还有一个问题：福柯对抵制和僭越的理解一定会导致分化的政治吗？我想说：未必。罗蒂批评福柯没有诉诸于某个“我们”以便为他的政治提供根据。福柯在答复中告诫说“我们”应该是问题研究过程的结果：政治不是在集体经验中，而是在质询，在对例如身份、性行为或疯癫提出异议的过程中被发现的。正是这个（暂时的）“我们”成了“行动的社会”；正是这个批判或道德的社会破坏了身份的稳定，使主体性不断运动变化。因此，虽然库珀、莱恩、福柯和巴沙格利亚（Basaglia）自己没有组成任何意识的社会，也没有任何相应的关系，但是他们（无意中）却触发了反精神医学的运动：他们对疯癫问题的研究导致了一个行动的社会。普洛宾和巴特勒之所以不讨论集体政治的特点，部分原因在于她们都是为了各自的目的而选用福柯的。两位思想家毕竟都没有致力于创造或支持一种严格的福柯式女权主义。普洛宾利用福柯范畴是为了书写他者理论，这与福柯的志向不同。福柯关心的是研究古人自我实践的全貌，所以对他而言，书写自我只是一种可能的自我技术。而巴特勒利用“生存风格学”一词是为了表示性身份的虚假性，认为戏仿政治是消除性别二元论之霸权控制的一种手段。虽然表面上看似同福柯一样对抵制规范化怀有兴趣，但巴特勒坚持女权主义方向；福柯的目标当然不在于此，在

他看来，风格学、性伦理学和关注创造不以（准）科学或普泛性根据为前提的当代形式的伦理学有着理不清的密切关系。不过，他对形成行动社会的途径阐述得比较明确。假定一种（关于本质、经验、意图的）先在共性来联合政治行动者，这是福柯无法容忍的。相反，正是在分解规范性身份范畴的过程中才出现了联合行动。提倡选择性主体形式的可能条件就是从这里产生的。就是在这里，在集体活动中，改变与他者相对和／或相关的自我的过程才能完成。说福柯式政治与女权主义目标水火不容是不够的，女权主义还需要从可行性和有效性方面探索在身份不稳定性和自我转变策略中建立批判社会对女权主义政治的含义，迄今为止，这仍是亟须做的工作。

注释：

① 麦克内错误地把“伦理学”描述为“真实的行为”和屈从/不屈从的程度(1994:135;又见 1992:51－52),而福柯将此理解为道德的一方面,他用伦理学一词(偶尔也用苦行主义 ascetics)表示自我的技巧(1985:29)。

② 关于瓦解古希腊以来道德发展中诸多分化的问题,见 Rochlitz(1992)。

③ 古希腊道德与基督教道德在这四方面的细微差异比较见 Foucault(1984d:353－357;1985:13,26－28)。

④ 然而,福柯的确既承认有些关于古希腊道德的描述更倾向于规则约束——他举出了柏拉图的《法律》和《理想国》——也承认某些形式的基督教更注重伦理学(1985:30)。

⑤ 福柯认为,古典思想中的“禁欲要求”近似于一种“补充”,一种“奢侈品”,通俗道德的一个附属物(1985:21)。这就是说不期望它们被严格遵守。

⑥ 虽然在基督教里有行使一定程度的个人自由的余地(尤其是在禁欲实践中——见 1998g:41－43;1985:21),但是机会远比古代有限得多

⑧ 或者,如福柯所说是"使一种实践的困难和障碍能够朝人们提出各种实际解决方法的普遍问题转变"的过程(1984f:389 又见 1985:11)。这就是他有时称之为"问题研究"(1985),有时称之为"结果研究"(1991a:76 – 78)的方法。约翰·拉奇曼把它叫做"唯名论评论"(Rajchman 1992:220)。

⑨ 与他确认的另外两个范畴区分,即特定社会和默契社会(Rajchman,1991:101 – 2)。

⑩ 这方面的例子见福柯对待波德莱尔的态度(Foucault,1984a)。

⑪ 这也可以认为是福柯总体政治的一个方面(1982:216; 1984f:383 – 385; 1988f:323 – 330; 1984a:45 – 46)。它构成了我在别处称为"评论政治"的一部分。不过,视之为转向福柯才成为可能的惟一政治实践模式是个错误。他后期著作清楚地说明思考我们(作为个人或集体)是谁/什么,是使我们自己成为他者的可能条件(Lloyd,1996b;又见 Lloyd,1993,1996a)。

⑫ 有趣的是哈伯在《超越后现代政治》一书中声称,福柯恰恰拒绝给予反对派在新主观性方面"重塑未来"的能力(Haber,1994:107)。这是因为她几乎没注意到福柯的伦理学著作。

⑬ 我如此解读福柯就是明确地反对那些看不出福柯的伦理学作品与他关于生理权力(bio – power)的著作有任何联系的评论家。比如,Dews(1989); Rochlitz(1992); MacNay(1992,1994)。关于客体化与主体化之间联系的有趣论述,参阅 Goldstein (1994b:108 – 110)。

⑭ 福柯在很多场合都指出过古希腊实践对当今世界不合适。例如,他对古希腊伦理学的"阳刚"——嫌忌女人——的本质、对它的奴隶制基础、对它的排斥性或精英论都明确地提出批评(1984d:344 – 346;1985:22 – 23; 1988i;1988g)。

⑮ 作为这方面的一个例子,见普洛宾(Probyn,1993)对皮埃尔·里维埃和埃居兰·巴尔班的论述。两人当时都受规训权力的影响,但是又都通过忏悔使权力对自己的影响具有改造作用。他们通过写作行为推出了关于自我的描述:"自我不仅仅被提出来,而且在表达的过程中得到改造。"(Probyn,1993:20)普洛宾重新把他们的自传解读成自我的实践。关于更严苛批评观点,见 Haber(1994)。

⑯ 就这两种选择性伦理学而言,迪普罗丝显然支持女权主义关心的伦理体系,因为它考虑到了对成熟的道德推理至关重要的相关因素。它的问题

是没有对这些关系的起源(或永久化)做出解释。

⑰ 姑且假定女权主义要求"女人"的概念(作为一个单一和比较稳定的范畴)是解放的动因和主体。

⑱ 巴特勒在排斥过程这方面不同意福柯的观点。她说既然福柯让主体化都取决于话语，那么他就不能解释制造弃婴——不能存活的主体——而无须给他们命名的"涂抹策略"(Butler,1991:20,n.11)。

⑲ 福柯的竞争概念有赖于权力与自由关系的一种特殊构形。他声称权力只能施加于独立的主体：它要求(而不是废除)行动的能力(Gordon,1991:5)。这种说法向那些把规训权力看成是权力无限而非无所不在的人提出了挑战(例如,McNay, 1992:40－47; Hartsock, 1990:168－170)。至于权力、主宰和自由之间的相互关系，见 Foucault (1986:19); Gordon(1991)。

⑳ 这里，巴特勒的著作重复了影响她的另外一些思想家的观点，比如德里达和齐泽克。

㉑ "管理"一词有几个含义，最重要(和普遍)的是"行为管理"。科林·戈登将它界定为"旨在设计、指导或影响某个或某些人行为的活动形式"(Gordon,1992:2)。因此，实行管理就是"构筑他人行动的可能范围"，"它鼓动、它劝诱、它唆使、它减少或增加难度，在极端情况下，它限制或绝对禁止"(Foucault, 1982:221; 220;又见 Foucault,1986:19－20)。

㉒ 关于巴特勒的其他批评解读，见 Benhabib(1992,1995);Bordo(1993);Cohen(1991);Deveaux(1994);Fraser(1995a,1995b)。

㉓ 在《重要的身体》(Butler,1993a)中，巴特勒探讨了拉康和后拉康精神分析学，从而对回答这个问题起到一定的作用。

米歇尔·福柯的政治观点

迈克尔·瓦尔泽　著
迟庆立　译

I

本文所关注的并非福柯的政治立场，他的言论、文章抑或对诸如1968年法国“五月风暴”、70年代初监狱暴动、伊朗革命之类事件的反应。虽然福柯坚持说政治上他不偏向任何一方，也绝不肯成为任何一个棋盘上的棋子（他不下国际象棋；凡是有规则的游戏他都不参与），但他对发生的事件确实做出了反应，他的言论及文章显示出一种颇具共性的特征。这种特征在我成长并学语的政治世界中被称为“幼稚左倾主义”，即对任何政治斗争中争论中心均采取一种与其说是认可不如说是逃避的态度。不过福柯的幼稚左倾主义并非我的讨论重点。

我想讨论的是福柯的政治理论——尽管福柯也曾坚持说他没有政治理论。他说他的目的“不是要建构一套能使万事万物各就其位的全球化系统理论，而是要对权力机制做具体的个性的分析……以逐步形成一种战略性知识”。[①]然而战略性知识在我看来意味着对现实采取一致的看法并具有一种目的意识。我将围绕以下

两点进行讨论：一，福柯对当代种种权力关系及其历史或谱系的解释；二，他对这些关系所持的态度及写作动机。

我先做了一些假定。我假定福柯是常规意义上的作者，对自己所写的书、所做的访谈以及在其名下出版的讲演录负责。我确信他提出了一些论点（从某种广义的角度，也可以说是一个大论点），并确信他有自己的目的。这样就使福柯变成了一个课题，一个学术课题，也许还要将他试图粉碎的知识结构加诸他的身上。他是一个学科规范的反对者（用他自己的话来说），与已建立起来的知识学科开战。这场战争正义与否虽在两可之间，不过无论怎样，总是场令人激动的战争。只要福柯与医学、精神病学、犯罪学、政治科学等逐一较量，我就无意对发动这场战争提出什么反对意见。但是，所有这些运动终究还是要受语言的最基本规范和貌似合理性的规则（如果不是真理）的约束。

福柯说他的书是虚构的，但之所以说是虚构，只是因为这些构想赖以实现的权力关系和规范机构尚不存在。[2]与此同时，福柯的许多读者看来就像是这些规范机构中的居民，因为他们认为福柯的谱系理论不仅正确，甚至是无可辩驳的。他的学生和追随者沿着他的研究路线继续前行。他的书中充满着此时此处看似有理的陈述。尽管他偏爱条件和问句形式，却以陈述句行文，至少有时这样做，使他的论点常常带有暗指的特征。支撑这些论点的无一例外是庞大的脚注和一个相当不确定却（他保证）很精心的证明。所以我假定他所说的是他想让我们相信的—这样我们不会相信他的陈述的对立面，也就是，“使真理权力脱离各种（政治的、经济的文化的）支配形式，而在目前，真理就是在这些形式之内运作的。”[3]我认定他所提出的论点或者是正确的，或者是错

较近的（也更富政治色彩的）著作及访谈中将其提炼出来，撇开那些我不理解的篇章，撇开他的种种否认和借口，从他的艰深晦涩中走出来，撇开他所用的那种华丽辞藻。我会以我惯常的方法来处理：努力找出作者在说什么，最终理解伟大的思想。……譬如，读博尔赫斯的中国百科知识，我会坐在那儿，为设计一个合适的索引而绞尽脑汁。

至于最后一个假定，鉴于巴黎人的名望在今天的美国并不是硬通货，我最好先作个清楚的解释：我假定我的努力是值得的，这不仅是因为福柯此人颇有影响，还因为他对我们日常的政治活动所作的解说，尽管其表述方式常常令人恼火，尽管从未完全正确无误，也从未分析得透彻入微，但是它的正确程度已足以引起骚动，同时还因为它的错误也具有重要性。在概括本文论点时，我将福柯同他在政治理论领域的强劲对手霍布斯作一比较。（福柯曾说："我们在研究权力时必须避免利维坦模式。"[4]）二者的比较不在对事物的洞察或表达的明晰上，只在两位作家的基本见解上。霍布斯对政治统治做出了重要的错误解释；言辞夸张，抹煞了道德差别，但无疑从一定程度上反映了现代国家的现实。福柯对局部规范做出了重要的错误解释；言辞夸张，抹煞了道德差异，但无疑从一定程度上反映了当代社会的现实。

Ⅱ

福柯的政治论点始于以下这个二段命题，其中第二段命题已被法国左倾知识分子完全认可，所以福柯基本未予陈述。命题为（1）国王是真正的统治者，可见的、有效的、必须的行为者，君主政体国家中政治权力的具体化身；但是（2）人民既不是民主国家中的统治者，也不是权力的化身；人民的代表也不是。选举、党派和议会等在福柯的"权力话语"中完全缺失。这种缺失

意味深长，不过解释起来非常简单。“权力不是由‘意志’（无论是集体的还是个人的）构成的，也非产生于对利益的追求。”⑤既不存在普遍意志，也不存在利益群体的有效联合；统治权只在有实际统治者的时候才有效。在当今的西方社会，权力被分散了，但这种分散并非如主张民主者所期盼的那样，也没有分散到辩论和投票的公民手中。权力的分散决定了中央政府的政治方针。公民身份以及政府被取代了。但是现代政治理论自从专制主义国家为它提供建构的基础以来，就一直以对上述两点做出解释为目的。

理论家们仍试图解答霍布斯提出的问题。对这些问题，福柯是这样表述的：“什么是统治？统治是怎样构成的？是何种服从契约将个人与统治者捆绑到一起？”⑥理论家们的研究方案最初是为了对现已瓦解了的一套权力关系做出解释而拟订的，因此在解答上述问题时，自然会受到谱系的限制。这也许是福柯不愿称自己为政治理论家的又一原因。国王人头落地，国家理论也就随之死掉，取而代之的是社会学、心理学、犯罪学，等等。

国王掉了脑袋，政治世界没有了实际的中心。福柯略施小技便平息了莱茵河对岸关于“合法化危机”的异常激烈的争论：国家成为合法的时间并不长。权力的实施，以及对权力的接受或忍受，现在又发生在别的地方。霍布斯及其理论接班人的论点是，臣民通过向国家出让自己的（部分）权利创造了自己的臣服地位并使之合法化；因此国家是合法的，是权利的保护者。这种国家还存在，事实大概如此，但它恰恰“掩盖”了在法律效能之外起作用的“权力的实际程序”，“纪律压制的机制”。现在出现了新的服从机制 。它创造了新的臣民，使这些臣民合法化。这些臣民不是权利的载体，而是规范的载体，他们是行为者，也是道德、医学、性、心理的（而非法律的）规则的产物。我们的兴趣转移了，因为我们的行动转移了，从一元化的国家转向多元化的

社会。

在许多年前的一次研究生讨论会上，我与巴灵顿·摩尔一起，对一群被称为“多元论者”的美国政治科学家和社会学家的理论进行研究。他们认为在美国社会权力已被彻底分散，没有统治者，没有政治领袖，没有统治阶级，只有多元的群体甚至是个人。每一个或者说几乎每一个人都有一点小小的权力；没有任何人的权力能大到可以保证他任何时候都可以为所欲为。我被教导说，这是一种保守的理论。它否定了一个指挥中心的存在，夺去了激进政治的客体。但是，这样的中心却无疑存在着，尽管也许它并非总是可见的、自觉的或是组织严密的：法律和政策具有一种形态，并且对应于一系列利益；利益造就这种形态，它对法律与政策的制定即使不是绝对的控制也是支配。

福柯可以被解读为多元论者，这样做并无不正确之处。他对中心的存在同样持否定态度。“权力是自下而上的……统治者和被统治者之间一般的二元对立并不是权力诸关系产生的母体……权力不是某种可以获得、夺取或分享的东西……权力的实施乃是通过无数个点……”⑦还有：“权力每时每刻都作用于微小的个体部位。”⑧再有：“权力是通过网状的组织运作和实施的……个体在权力的线路中来回运动；他们同时也总是处于实施权力的状态之中。他们不仅是被动接受的对象，他们也是发号施令的成员。”⑨当然，福柯的观点同美国多元论者的观点并不相同。福柯关心的不是权力是否分散至政治体系的终端，而是权力在这些终端的实施。对美国人来说，权力先是被分散到个体和群体，然后又被集中，也就是说重又被置于统治权的焦点位置。对福柯来说，没有什么焦点，只有权力关系的无边大网。另外，他的观点的确有保守的暗示，至少（这是另一回事）有反列宁主义的暗示。如果中心无物可夺，也就不会有夺权之事。如果权力的实施要通过无数的点，那么就只能逐点向权力提出挑战。“对这些微

观权力的推翻不符合‘不是全部就是没有’的法则。”[10]“反抗是多种多样的，每一种都是不同的特例。”[11]听起来有些像改良主义的政治观了，而且福柯的确曾被指责为改良主义者。在受到左派的责难时，福柯尽管不安，但偶尔态度也会很坚决。他曾对一家激进杂志的编辑们这样说：“有必要区分开以下两种批评——对作为一种政治实践的改良主义的批评和对把一种政治实践置于可能引发改良的条件下的批评。这后一种……批评常见于左翼群体，这种批评是他们惯用的微观—恐怖主义机制的一部分。”[12]这样说无疑是对的，而且可以想像，在一定情境中，这样说很勇敢，但是它回避了那群编辑想说的事实：福柯不是一个合格的革命者。他不是合格的革命者，是因为他不相信国家拥有权力，不相信有统治阶级，因此他也就不相信有对国家的接管，或者有阶级的更迭。他不相信民主革命，因为在他的政治世界中根本不存在民主一词。他当然也就不会相信领袖领导下的革命：领袖就是地道的君主（manqué），是王权的又一个伪装。

Ⅲ

福柯的政治理论是个“工具箱”，但不是为革命准备的，而是为局部反抗准备的。要弄清它可能表示的意思及它是否具有可能性，我们必须将取代了王权的社会纪律和规范的种种形式考虑得更仔细。每一个人类社会都有自己的规范，在每一个达到一定规模的社会里，这种规范都不仅在宏观层面上，也在微观层面上得以实施。

福柯对此的认识，我是这样理解的：旧的政体在微观层面上只需要一套相当松散的规范和纪律；也许，习惯程式和风俗规定与较少使用的高压共同起着作用——这毕竟是对传统社会的一种传统看法。政治干预具有突出的效果，但只是偶尔实施——正像

福柯在《规训与惩罚》开头部分描述的那些令人毛骨悚然的酷刑，它们显现了王权，并同一套基本不起作用的法律强化系统保持完全的一致。但是我们生活的时代不同了。我们时代的经济以及社会要求（而且取得了）对个人行为的更细密的控制。这种控制不是哪个个人或政治领袖或统治集团或阶层能够建立起来，能够从单个点支撑起来的，所以才有了福柯的“无数个点”以及他的无边网络。他说，我们都陷于网中。

福柯之前的许多作家都提出过我们生活在一个比从前任何时候都更注重规范和纪律的社会里。这并不是说行为更程式化或更可预测（事实也并非如此），而是指更多地受到规则、标准、计划以及官方的监督。大约十五年前，我在一篇关于福利国家的文章中写道：

> 现代福利管理最显著的特征是其强制性、威慑性手段之多。每一种新认识到的需求、每一种接受的服务都产生出新的依存关系和新的社会纽带……甚至连对个体的确认——我们好不容易才取得的认识——也成了强化控制的渠道。官方机构对普通公民的了解，在福利国家里达到了前所未有的高度。我们全部被打分、编号、分类、编目、调查、问话、审视，之后被归档……

诸如此类，很多人都这样写过。但是福柯通过一系列著作成功地将这一观点拓展开来，使其引人注目。这些著作倒很像国王的种种刑罚：措辞夸张地陈述巨大的权力，摆出证据、仔细论证、考虑到方方面面的观点，但往往没有什么成效，大致不过纸上谈兵而已。这些著作重点讨论了三四个社会惩戒的制度网络，精神病院、医院、监狱，以及军队、学校和工厂。读了这些著作，无论你有何异议，都不可能不产生一种认同感。

我随后会谈到这种认同感，当然也会谈到戒律网络中生活的实际体验。但是首先我有必要就这个网络的普遍特征说几句。这个网络确有其普遍特征，即使它并不受单个意愿的支配。福柯并没有拿监狱或精神病院来象征什么；他所做的说明既不超现实也不神秘。纪律规范下的（有人将其译为规范性的——译注）社会也是社会，一个社会整体。福柯在对这一整体的各部分做解释时，表现为一个机能主义者。这个整体过去无人设计，现在无人控制，但它的各部分竟像被一只无形的手操纵着，不知怎么就拼合到了一起 。有时福柯对这种拼合惊奇不已："这是一种极其复杂的关系系统。而让人不能不惊奇的是，在没有人可能构思出它全貌的情况下，它怎么可能在其分配、机制、互控以及调节上做得如此精细。"[13]有时则只平静地阐述事实："如果问监狱机构能存在如此之久，稳定性如此之强，为什么刑事拘留的规定从未受到明确挑战，答案无疑是因为这种'监禁系统'……执行了某些明确的功能。"[14]

使这些功能得以实现的复杂系统可大致称为现代工业社会，不过福柯有时倾向于使用一个更确切的名称。在解释性意识在19世纪如何"构成"时，福柯这样写道："毋庸置疑，这种生物—权力曾经是资本主义发展必不可少的因素，资本主义的发展只有依靠肉体纳入生产机构和使人口现象适应于经济发展才能得到保障。但是，资本主义发展要求更多的东西，它需要……"等等。[15]尽管福柯并未给我们展示其中过程，但资本主义的确得到了它所需要的。而较之更传统些的马克思主义理论，福柯有关权力的局部运用的观点，似乎更进一步降低了这种展示实现的可能性。

某种机能主义的马克思主义与福柯的权力理论之间虽然存在一定距离，但前者确实为后者提供了基石。在福柯那些总是表现得既有政治立场又无政治立场的富有跳跃性的访谈中，有一次，

在引导下福柯曾说，阶级斗争是局部权力斗争的“可理解性的保证”。[10]这种可理解性在福柯思想中到底指什么并非本文关心的问题。我要提的是这种保证确实存在着，正像柏克莱主教的上帝存在着一样；以及福柯强调权力关系的排它性并非是在论证断裂或绝对自主。毕竟，他寻找的是战略性知识，而不仅仅是战术知识。他的论证从底部着手，但这种分析模式至少从方向上讲，它意味着这世界存在着不止一个层次。如果他发现无法夺取一个王国，他也会期望能在现代社会的复杂系统或资本主经济的复杂系统中，以某种方式，在某处，发现一种可理解的对立。

不过，福柯的阐述起笔于战术、局部权力关系以及处于社会等级最低层的男女或（他会说）与你我一起被困于权力网络细小网眼中的男女。我们不可能理解当代社会，理解我们自己的生活，除非我们仔仔细细地去观察这种权力，观察这些人：不是国家、阶级或团体权力，也不是无产阶级、人民或劳苦大众，而是医院、精神病院、监狱、军队、学校、工厂，以及患者、精神病人、罪犯、服役的士兵、儿童、工人。我们必须研究权力被实际实施和实际忍受或反抗的地方。

事实上，这与福柯所做的又不尽相同：福柯与其说是历史学家，不如说是理论家。他赖以成书的材料绝大部分是书面的项目计划、对这些工程项目选址的提议、建筑规划、法规及规章手册，极少有实践经历的记录。不过，看看这些工程如何“繁殖”，雷同的设计如何被重复于不同的机构，以及那些法规和制度如何开始勾勒出我们日常生活的轮廓仍然令人兴奋，尽管这些法规和制度像是预言1984或《美丽新世界》一样，常常带有反乌托邦的完美主义特点。这是福柯理论最有力的部分。它很有力度，尽管，或者也正因为，它未给我们提供“可理解性的保证”。不过，它确实还是显示出了某种连贯。

福柯认为监狱的纪律代表了在其他普通场所中发生的事情的

延续和强化——如果它不代表这些，就不可能存在；我认为福柯的论断部分是正确的。我们按时作息、听闹钟起床、严格依照一成不变的程序工作，在权力的时时监视之下，还要定期接受检查和监督。没有人能完全摆脱这些社会控制形式。需要补充说明的是，服从于这些新形式不同于被囚于狱中：福柯往往系统地低估了其中的差别，而且对他的这种批评深入到了他的政治观点的中心。本文将进一步将这种批评予以拓展。

Ⅳ

前文已提到纪律的所有微观形式都对一个更大的系统起作用。福柯有时称这一系统为资本主义，不过他还给它起了许多更有戏剧效果的名称：惩戒性的社会、监狱城市、全景敞式政体以及其中最为骇人（也最富误导性）的：监狱群岛。但是不论这个更大的系统是什么，它都不是政治系统，政权或机构。霍布斯的统治权由法官或一个成立公约决定其形式，通过司法程序加以控制，而福柯所述的这一系统并不决定于霍布斯所指的统治权。

福柯政治理论的关键点在于规训逃离了法律和公正的世界，然后对这个世界进行“殖民化”统治，以肉体准则、心理准则和道德规范替代法律条规。所以他在探讨监狱的著作中这样写道：“虽然现代社会的法律至上原则似乎划定了权力行使的界限，但是广泛流传的全景敞视主义使它能在法律层面之下运转一种既宏大又精密的机制。”[17]这一机制运转所用的符号是科学性的，而非法律性的。规训的功能是制造有用的主体，服从于同一种标准的男女，可以确认其是疯了还是正常，或是易于驾驭，或是有能力的男女，而不是那种能创造自己的标准，或者以权利的话语表述为“制订自己的法律”的自由行为人的男女。

专业的或科学的规范高于法律的权利，局部制度高于符合宪

法的法规，是当代社会批评中一个相当常见的主题。它引发的一系列运动，旨在维护精神病人的权利、犯人的权利、医院病人的权利、儿童（包括在学校以及家庭中）的权利。福柯自己也被深深卷入监狱改革之中——我还是说得严密些为好——卷入一场涉及监狱，可能引发改革的政治实践之中。一些改革举措确已出现（至少在美国出现了，我以为欧洲也有这种情况）：有关允诺、机密性、存取记录的新法规，监狱管理和学校管理的司法干预。福柯对此类事情极少发言，对其有效性持明显的怀疑态度。虽然他强调局部斗争，但对局部胜利则无甚兴趣。

假定有了战略性知识，他认为其他可能的胜利会是什么呢？试考虑：

(1) 细节层次上的纪律、对行为的精细控制是当代社会和经济生活（非特定的）各种大范围特点所必须的。

(2) 这种控制要求有微观环境、网眼细小的网络、局部权力关系，它们表现为监狱的蜂窝状结构、监狱活动的作息时间、看守人员实施的法律外惩罚、看守与犯人的面对面接触就是这些要求的完美典型。

(3) 监狱只是横穿于社会的一个高度关联、彼此强化的监狱连续体中的一小部分。我们无一例外地被卷入这一连续体中，充当的不仅仅是俘虏或受害者。

(4) 最后一点，监禁机制及机构的复合既构成了当代人文科学，也为人文科学所构成。这一观点贯穿福柯研究的始终。我们将在后文加以讨论。施于肉体的纪律与施于头脑的纪律高度交叉，密不可分；监狱连续体使有关人类主体的知识成为可能，这种知识又使监狱连续体得以合法化。

假定以上的观点成立——且不去考虑它对我们的社会生活的

解释是否完全令人满意——福柯除了能期望这儿那儿有点小变革，纪律的严厉稍有缓和，更人道的（如果不是更低效的）方法产生以外，还能抱什么更高的期望呢？还有什么其他可能呢？不过，有时候，在他的访谈里，而不是在书里，尤其是在70年代早期的一系列访谈里，从那些还折射着"五月风暴"影响的访谈里，福柯似乎看到了一条宽阔的备选之路：所有这一切的拆除，监狱城市的灭亡，不是革命而是废除。正是这个原因使福柯的政治观点常被称为无政府主义观点。无政府主义确曾在他的思想中出现过，但绝不是说他构想出一种有别于当前社会体系，能超越监禁和统治的社会体系。"我认为所谓构想另一个体系就是在现有体系中拓展我们的参与范围。"[18]

恰恰是将社会看作一个系统、一套机构的观点必须让位给别的什么观点——到底是什么观点，我们构想不出来。也许人类的自由要求的是一个非机能主义的社会。这一社会中的种种安排，无论其为何物，都不服务于更大的目的，不具有补救性的社会价值。对这种安排最近的阐述出现在1971年首次发表的一次访谈中。福柯讲到："有可能勾勒未来社会大致轮廓的是现在对毒品、性、沉思的体验、意识的其他形式、个性的其他形式。"[19]带着这种朦胧的构想，福柯在同一篇访谈中抛弃了自己监狱研究得出的近似改良主义的结论 ："干预的最终目的不是要将对犯人的探视权延长至30分钟，或是在狱室中装配抽水马桶，而是要对无罪和有罪间社会和道德的区别提出质疑。"[20]

从最后这一小段可以看出，如果说福柯是无政府主义者，则他既是政治上的无政府主义者，也是道德上的无政府主义者。对福柯而言，道德和政治是并行的。有罪和无罪是法律的产物，正如正常和不正常是纪律的产物一样。废除权力系统就意味着同时废除了道德和科学的范畴：一个不留！但是剩下的又是什么呢？同早期的无政府主义者一样，福柯不相信自由的人类主体是一个

可以划归某种类型的主体：本性善良，好交际，有同情心而且忠诚。相反，他认为根本不存在什么自由的人类主体，没有自然的男人或女人。男人和女人从来就是社会的创造物，是符号和纪律的产物。因此，若福柯提出激进废除主义确是郑重其事的，那么称他是虚无主义者远较称之为无政府主义者来得恰当，因为根据他的论点，要么彻底没有东西留下，没有可见的人，要么是新的符号和纪律被生产出来。福柯根本没有给出半点理由让我们可以期待这些新的符号和纪律会比现行的这些好。说起来，连了解“好”的意思的途径，他也没有给出来。

V

那么福柯是一个全力以赴的无政府主义者/虚无主义者吗？任何想效仿或者试图将这种无政府主义/虚无主义付诸政治实践的人都会遭到福柯的攻击。所以我认为福柯的无政府主义/虚无主义其意图在于一种描写性，而非规范性的力量。在1977年的一次访谈中，福柯对一些“在刑罚体系边缘进行斗争”的同事提出了尖锐批评：“他们迷恋的是一种幼稚的、已过时的意识形态。这种意识形态将罪犯变成了无辜的受害人，纯粹的反叛者。……结果造成这一运动与其单调、抒情诗式的小咏唱间深深的裂缝。这种咏唱的听众不过是为数不多的几个小群体，还有那些具有良好的判断力，并不将其作为可行的政治货币加以接受的大众。”[21]

对福柯而言，罪犯绝不可能是无辜的受害人，因为福柯已经否认了犯罪与无辜之间的区别。但是福柯的观点确实好像在暗示：在监狱连续体的微型环境中的每一次反抗行动，无论其动机如何，都是对连续体整体的一次“纯粹的反叛”。对这样的反叛，他随时给予支持。那么普通的男人和女人需具有何种“良好的判断”才能将这些行为区分开来呢？

在混淆了监狱群岛和古拉格群岛这两个概念的年轻的左翼分子那里，福柯面临的是同样的区分问题。这种概念混淆不仅易于发生在对福柯此处术语的理解中，甚至对福柯所有著作中所用的语言来说，都是一种持久的诱惑。福柯自己抵制住了诱惑，对那些屈服于这种诱惑的人则予以猛烈抨击。他曾这样说："古拉格——监禁这种平行的使用形式着实令我担忧，因为这等于说：'每个人都有自己的古拉格。古拉格就在我们自己家里、我们的城市里、医院里、监狱里。就在我们的脑子里。'"接着福柯又坚决驳斥了"（古拉格）问题普遍分解为对监禁的每一种可能形式的谴责"[②]这一论调。但是就我所知，福柯并没有给出古拉格群岛与监狱群岛概念之间原则性的区别。我也不相信他能给得出来。只要他还坚定地拒绝任何一种"牺牲基本权利的"自由主义，专心致志于模糊有罪与清白之间的界限，他就不可能给出区别。他也没有给出古拉格的谱系。还有一点可能更重要，在他对监狱群岛的解释中没有任何解释我们自己的社会是如何或为什么不再缺少古拉格等问题的线索，因为要对这样的问题做出解释，就需要福柯一贯抵制的东西：对自由主义的国家进行一些正面的评估。

我们再将他与霍布斯作一比较，可以有所启发。霍布斯认为政治统治权是自由的一种必需，否则生命就会卑劣、粗暴而且短暂。他支持任何一种类型的统治，因而对他而言暴政不过是"被人厌恶的王权"。福柯则坚信监禁是这一特定社会——资本主义，现代，不论称呼如何——所必需的。他憎恶所有的监禁形式，每一种限制和控制，对他而言自由主义不过是隐藏起来的监禁。无论对福柯来说，还是对霍布斯来说，法规、法律甚至政治体系的实际运作都不起什么作用。

其实我认为，起作用的正是这些。福柯的一位追随者，评论《规训与惩罚》的一篇颇有见地的论文的作者，从那本书及相关

的访谈中得出了不寻常的结论，即俄国革命之所以失败是因为它"未触动社会权力等级，对监禁技术的运作未予任何抑制"。[23]完全弄错了：布尔什维克创立了一个新政权。这一政权推翻了旧的社会等级，极大地扩展、加强了监禁技术的使用。他们从社会体系的心脏部位着手，而不是从福柯所称的毛细血管着手；从中心入手，而非末端入手。福柯使他的读者对政治的重要性表现迟钝，但政治确是重要的。

福柯说："权力是有意向的，但又是无主体的。"[24]我不知道这句话到底是什么意思，不过我想这两个彼此矛盾的词的使用，其（非主观的?）意图是使其适用于各层次的权力。每一个纪律执行行为都是经过计划和计算的；权力在战术层次上是有意向的，如看守对犯人、医生对病人、讲演者对听众。但是权力关系的集团、战略上的联系、权力的深层功能主义却又没有主体，不是任何人计划的产物。福柯似乎原则上不相信存在着塑造监禁机构特点的统治者、党派或国家。他的注意力集中于他称之为日常生活的"微观法西斯主义"之上，对独裁主义和极权主义则少有评论，也就是说，对他所处时代特有的监禁形式少有评论。

Ⅵ

但是这些形式并非为他的国家所独有，福柯也确实认为应紧密结合权力的局部实施。他也不常使用"微观法西斯主义"之类的词。他说他不是那种将社会看作一个整体加以解释和评判的老套的"一般知识分子"。[25]"一般知识分子"属于国家和党派的时代，那时似乎还有可能夺取权力、重组社会。在政治知识的世界里，他们的角色如同在政治权力世界里的国王一样。一旦我们砍了国王的脑袋，权力以及知识的形式便也不同了。福柯更晚期的研究就是对解释这些形式、建立可称为政治认识论的理论的一种

努力。鉴于这个认识论是福柯的无政府主义/虚无主义的根本源头，我拟作进一步探讨。

有时福柯所专注的似乎不过是对 discipline 一词双关用法的苦心经营。Discipline 一方面指知识的一个分支，另一方面指矫正和控制的体系。他的论点是：社会生活等于 discipline 的平方。

立足点是什么？谱系学的反纪律性到底与什么权力关系集团相关？福柯头脑过人，他怎么会考虑不到这些问题呢？衡量任何相对论，这些问题都是标准。如我前文所述，福柯以两种方式对此作了回答：第一，他的谱系学是等待“政治现实”将其实现的幻想。每一种现在都创造它自己的过去，而福柯已为某个将来的现在创造出了过去。在另外一些时候，福柯更简练地表明，是1968年的一系列事件和由之引发的沿监禁连续体呈点状分布的局部暴动使他的研究成为可能。

因为常规纪律是由权力的常规使用生成和确认的，所以福柯的反纪律性就由对这些常规使用的反抗来生成。不过，我从福柯的定义上看不出如果反抗不成功的话，反纪律性如何能得到确认。而且福柯也并未阐述清楚胜利的意义。但是也许要求福柯给我们指明他的立足点、展示他的哲学证明这一要求本身就未切中要点，因为福柯根本就没有要求我们一定要采取这种或那种批评原则或是用别的一套规范取代这些纪律规范。他并不是在提倡什么。我们不再信仰刑罚学的真理，我们转而去支持……支持什么

涵于权力的实施之中。他这样说无疑是对的。习惯持超然态度的科学家、社会科学家甚至哲学家却往往忽视这一事实。但正是这些真理也在约束着权力的实施。它们确定哪些行为是合法的，将犯人们所做的陈述具体化并使之具有说服力。尽管带有某种程度的随意性，这些限定仍然很重要。只要它们还是特定纪律（从该词的双重意义上讲）本质固有的，就不是完全随意的。譬如，法理学和刑罚学的真理将惩罚与预防性拘禁区别开来；精神病学的真理将对疯子的强制收容与对持政治异议者的拘禁区别开来。

自由国家保留了它对纪律各要素及监禁性机构的限定，而这种保留就等于加强了这些要素和机构的内在规则。相比之下，独裁主义国家和极权主义国家藐视这些限定，把教育变为说教，惩罚变为压制，教管所变为监狱，监狱变为集中营。这只是大致而言，不当之处，您尽可斧正。在此，我只是想强调独立的主权国家这一政治制度的极端重要性，因为它建立起一个基本框架，其他所有的监禁性机构都在这一框架中起作用，因为它对局部反抗的可能性或不予理睬或极端压制。每一个监禁性机构的代理者自然都是拼命拓展其权力范围，扩大自己无限制的权力。最终，只有国家的权力能阻止他们。每一次局部反抗的行动都是对发自中心的政治或法律干预的一次请求。

以 30 年代的工厂反抗为例我们来考虑一下。这些发生在美国的反抗导致了（劳资间的）集体谈判和抗议程序的建立。这些针对科学管理的批判性限制就是福柯所述的纪律中的一种，虽然他只是偶尔暗示一下。成功不仅要靠工人们的坚定，还需得到自由民主国家多多少少的支持。由此不难设想其他类型的工厂纪律的其他“社会整体”。这一纪律的谱系学解释将不仅引人入胜、有价值，而且毫无疑问会与福柯对监狱和医院的解释有重叠之处。但是，如果要成为一个完整的解释，它还须涵盖关于抗议程序的谱系，这样又会与福柯没有给出的关于自由国家和法律的统

治权的解释发生重叠。后者是一种知识——政治哲学和哲学法理学——一种约束我们整个社会的规范性部署的知识。它产生于一套权力关系中，并向其他的权力关系延伸，它提供了关于监禁的整个网络的一种批判性认识。

这意味着不论细节分析的价值如何，不论对局部纪律的批评如何，我们仍旧需要——我不是说社会需要，或是资本主义抑或是社会主义需要，而是你我需要——福柯所称的“一般知识分子”。我们需要这样的男人和女人，在国家权力产生腐败了或被有系统地误用的时候，他们能告诉我们；在有东西腐朽的时候，他们能大声疾呼；对那些我们赖以维持一切正常的约束性原则，他们能予以重申。

但是我不想以最后这一点注释作结。我也不是要求福柯去做这方面的努力，这也不是他为自己设定的任务。问题的关键倒是一个人甚至不可能有理性地沮丧、生气、严厉、愤慨、愠怒或者痛苦，除非他置身于某种社会环境之中，并采用其符号和范畴，无论他使用时是怎样的犹豫不决、吹毛求疵。或者，除非他重新建构一种新的环境，提出新的符号和范畴，不过，这就难得多了。这两种选择，福柯都拒绝了。这种拒绝使他的谱系学显得如此有力而又如此冷酷，但这种拒绝却也正是其政治理论灾难性的弱点所在。

注释：

① *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings*, 1972 - 1977, ed. ColinGordon (New York: Pantheon, 1980), p. 145.

② 同上，p. 193。

③ 同上，p. 133。

④ 同上，p. 102。

⑤ 同上，p. 188。

⑥ 同上，p. 187。

⑦ *The History of Sexuality*, Vol. 1: *An Introduction*, trans. Robert Hurley (New York: Vintage, 1980), p. 94.

⑧ *Power*, *Truth*, *Strategy*, ed. Meaghan Morris and Paul Patton (Sydney: Feral, 1979), p.60.

⑨ *Power/Knowledge*, p. 98.

⑩ *Power*, *Truth*, *Strategy*, p. 126.

⑪ *Sexuality*, p. 96.

⑫ *Power/Knowledge*, p. 143.

⑬ 同上，p. 62。

⑭ *Discipline and Punish*: *the Birth of the Prison*, trans. Alan Sheridan (New York: Vintage, 1979), p. 271.

⑮ *Sexuality*, p. 140 – 141.

⑯ *Power/Knowledge*, p.142.

⑰ *Discipline and Publish*, p. 223.

⑱ *Language*, *Counter – Memory*, *Practice*: *Selected Essays and Interviews*, ed. Donald F. Bouchard (Ithaca, N.Y.; Cornell University Press, 1977), p.230.

⑲ 同上，p. 231。

⑳ 同上，p. 227。

㉑ *Power/Knowledge*, p.130.

㉒ 同上，p. 134,136 – 137。

㉓ From *Power*, *Truth*, *Strategy*, Paul Patton, p.126.

㉔ *Sexuality*, p. 94.

㉕ *Power/Knowledge*, p.126 ff.

㉖ 同上，p. 131。

谱系学与身体：福柯/德勒兹/尼采

斯科特·拉什　著
曹雷雨　王燕平　译

引　言

英美人文科学领域的评论者长期以来对米歇尔·福柯的自我介绍信以为真，认为他始终是一位考古家、谱系学家，而且是彻头彻尾的尼采信徒。在《疯癫与文明》、《规训与惩罚》和《性史》中，福柯正是作为谱系学家产生了最为广泛的影响。然而到底什么是谱系学（genealogy）呢？这个问题极其重要。谱系学作为一种方法不仅仅能够服务于最广义的社会学。它也不仅仅是哈贝马斯（1981）颇为恼火地指出的，为艺术领域的“后现代主义的”发展状况提供了一个理论上的对应物。最为重要的是，其主要的推崇者将它看作是可能接替马克思主义的替代物，可以为如今分崩离析的资本主义中“微观斗争”（micro - truggles）的多样性提供一个理论依据。

人们一致认为，谱系学显然与知识有关、与知识有关、与权力有关，而且很可能首先身体（body）有关，然而，在队伍不断壮大的福柯评论者和解释者所做的有用的研究工作中，存在着两个主要缺点。我们首先被告知，在法国当代人文科学分析者中，

仅有福柯是谱系学家。我们会在下文中看到，吉勒斯·德勒兹(Gilles Deleuze)作为一位谱系学家无可非议地具有与福柯同等的地位，尽管从表面上看的确不可思议，他们两人的著作确实是难以相互分开的。然而当今关于福柯的颇具权威性的最高水准的评论(Dreyfus & Rabinow1982)只有一次提到了德勒兹的名字，而且是顺便提到的。此外，在谱系的方法问题上，绝大多数的二流论著对尼采全部作品的探究也有欠缺。

本文旨在广阔的(而非仅仅是福柯式的)谱系学体系中建立起身体的观念。这就是说，为此本文还有其他几个次要目的。它们是：通过考察德勒兹的影响，更具批判性地去认识福柯；通过系统考察德勒兹与加塔利(Guattari)著作《反俄狄浦斯》(*Anti - Oedipus*)中“欲望”(desire)与身体这两个概念，着手使谱系学中更广义的“动原”(agency)概念完善起来；统一而深入地呈现出尼采对身体的思考，这是我在下文将要讨论的内容，它是一个针对结构所做出的既具有功能主义性质又极为自由的行动。

福柯：作为被动者的身体

(1) 悲观主义，古典时期与现代埋藏

福柯的历史时序观把从“古典时期”到现代埋藏的转换摆在中心位置，它主要围绕着两个不同的模式，话语则通过这两个模式对身体发生作用。在以笛卡尔和绝对主义为先导的古典时期，灵魂、话语与身体相分离，知识通过再现和直接压制从外部与身体相关联。法国大革命是进人现代时期的起点，萨德是这一时代的先驱。我们现代人目睹了灵魂投注身体、话语与再现分裂进入身体以及话语对身体进行构造、使其个体化和正常化的过程，也目睹了话语为了社会再生产的利益，是如何通过表象的灵魂招募和训练身体的。

在《疯癫与文明》(*Madness and Civilisation*)——其最初的普及本名为《疯癫与非理性》(*Folie et deraison*，1961)——书中，理性与非理性通过绝对主义相互分裂，也就是说，当词与感官相分裂的那一刻，疯癫者的身体与外界隔绝并脱离了理性之光。相形之下，现代性则迎来了精神病院的曙光，因此话语通过家庭和“内疚”的作用开始调动疯癫者的身体使其正常化，在《临床医学的诞生》(*Birth of the Dlimic*，1963)一书中，古典时期的医学文本是以再现哲学为依托的，关于机体的推理是演绎出来的，解剖学研究统领一切，至于身体的各个部位，医学观察之光本身只能停留在其表面上，而身体那难以把握的内在世界仍是未知和不可知的。当医生们终于认识到身体及其器官是“在自身之中”(in-themselves)的时候，现代性看到了诊所的出现和能指的消失。身体对生理学的渗透意味着实验取代了演绎法，身体将要被规训，而内部活动则变得可计算了。

在《事物的秩序》(*The Order of Things*，1966)——该书的法文书名直译为英文应为《词与物》(*Words and Things*)——中，身体概念完全消失了，但是福柯的古典知识型却是围绕着两个世界的概念：一个方面是词，它是意识和主体；另一方面是物，它被理解为真实和物质。在现代知识型的人文科学(关于人的科学)中，词不再对物有明确的支配权。此时就本质而言，在马克思和弗洛伊德那里，沿着身体(或物质)线索而被广泛构思的内容居于话语的中心，与此同时，我思已向边缘后退。《规训与惩罚》非常明确地将身体作为论述的焦点，该书是谱系学体系中福柯第一个论述详备的文本，在写作该书的过程中，福柯在法兰西学院作了一系列以“求知意志”(La volonte de savoir)为题的讲座，“求知意志”也成为《性史》(*The History of Sexuality*)法文版的标题。尼采常常说起求知意志，但是正如我们将在下文中看到的那样，这一意志有助于个体身体的成长。福柯在其关于惩罚和

性的谱系学文本中，几乎只论述那种在再生产社会的过程中使身体分离的求知意志。在《规训与惩罚》这本最直接援引《道德的谱系》的著作中，福柯非常有效地使用了尼采的“记忆”（memory）概念。在此，惩罚和规训通过一套社会化的程序，为犯规者和整个社会留下“记忆”。这种存在于无意识中的记忆同时成为社会控制的动原，并有助于社会再生产。依照福柯的叙述，这样的记忆在 17、18 世纪，通过极其恐怖和残酷的仪式，直接在身体上留下印记；并且通过作为公开展示的“痛苦记忆代码”（mnemonics of pain）对观念以及对绝对主义统治的再生产发挥作用。从 19 世纪起，词失去了对物的控制权，权力不再与社会领域分开。此前，刑罚实践在超越社会的权力再生产过程中，直接而且否定性地作用于身体。现在，刑罚话语开始再生产渗入社会之中的权力。为此，它调动身体，使其个体化和正常化，它不再通过直接的酷刑，而是通过对精神产生作用的凝视以及通过与身体相连的“内疚”（bad conscience）对身体发挥影响。

如果说古典时期的惩罚是以物质方式直接在身体上留下记忆，那么现代时期的惩罚则是用话语来产生这样的记忆。于是作为现代性特征的应用型人文科学（刑罚学、精神病学）和“纯”人文科学（心理分析学、经济学），在记录记忆的过程中作为结构发挥着作用。为抵制“记忆”和“话语”，福柯提出了“反记忆”（ccomter - memory）和“非推论性语言”（nondiscursive language）的构建。在这一文本中，福柯绝大多数论述都在关注文学怎样作为对人文科学话语中压制性理性的非推论性批评而发挥作用。但是事实证明，福柯已着意使这种非推论性语言（他似乎将自己的工作归入此类）成为日常生活的主要部分。如果说社会科学的话语已经使身体在大量公共机构背景中被征服成为可能，那么非推论性语言将有助于建立一种反记忆，以此作为抵抗这种征服的源泉（参见 Bouchard 1977，pp. 8 – 9；Foucault 1964）。

尽管如此，在福柯的全部作品中，在每个个例和每一阶段，身体都在由推论所构成的公共机构背景中受到影响。要构成抗力是不大可能的，而斗争也不能进行。这种身体的消极状态，这种悲观的能动观念在《性史》中比在其他任何作品中都更为常见。在对“压抑假说”（repressive hypothesis）的驳斥中，福柯表示，性在现代性中比在其他任何地方都更多地成为话语的客体，而从19世纪早期到弗洛伊德和拉康，话语对性的作用始终是使身体正常化并使其充实从而促进社会再生产。我们将在下文中看到，福柯原本是与德勒兹紧密协作的，如今他开始攻击对方并把“欲望”看成是现代时期话语的主要部分（Foucault 1980a，pp．81－90)。巴尔特在《文本的快感》（1957）中赞美“享乐”（jouissance)，他是依据“欲望”的不在场（ansence）来界定享乐的。福柯也同样批驳科学之性，赞成以排除了欲望的无定型、无结构的身体为基础的性爱。德勒兹的“欲望”是权力的奴仆，这便有效地断绝了与尼采的关系。更重要的是，它认可了一种密码似的、解力比多化的能动观，这种观念将不可能构成抗力，也不可能调动资源。

（2）身体谱系学

布沙尔（Bouchard 1977，p．22)、德雷福斯（Dreyfus）和拉比诺（Rabinow 1982，pp．106－114）认为，《尼采，谱系学，历史》(Nietzsche，Genealogy，History）或许是福柯与考古学断绝关系后关键性的方法论论文。其中，他强调了尼采对任何“血统”(origins）论的反对，并且强调指出谱系学是两个过程的问题，即“出身”（Herkunft）和“发生”（Entstehung）的问题。正是在出身这一范畴下，福柯开始系统介绍身体这一概念。出身在此相当于“世系”（stock)；“它是由血源、传统或社会阶层这些纽带所支撑的与一个群体的古老联系”（Foucault 1977c，p．145)。同样地，“出身自身依附于身体”（Foucault 1977c，p．147)。当福柯这样

提及“世系”和“血源”（blood）的时候，我们应该照字面来理解他的意思。他写道，“对出身的分析时常需要对这种族或社会类型作出考虑”，在发展“双重灵魂”观念的过程中，19世纪的“德国人……只不过试图掌握他们藉以形成自身的种族的无序”（Foucault 1977c，p. 145）。

不管我们是按照道德谱系、事物谱系还是属性谱系来理解“出身”，暴力与我们常识中的谱系学观念都没有关系。迪孔（Descombes 1980，p. 157）的定义，即作为对祖先的考察“以备确立家族的根基和高贵地位”，可能指这些条目中的任何一个。比如，尼采（1956b，p. 210，p. 818）曾写道，“因此，一件物品、一个器官、一个惯例的全部历史成为一连串连续的再阐释和再排序，它们相互之间需要关联，也许这种关联只不过是相互追随”，在此，他似乎信从了这种无意识概念，但福柯的“出身”观并非指的是道德谱系而是身体谱系。这本身便是一个无可非议而极富洞察力的概念。问题在于，它凭借的仅仅是只能提供小部分对身体看法的尼采作品选段。福柯过分依赖于《道德的谱系》。比如，在谈到禁欲主义的牧师在其受苦受难的信徒中间煽起对价值的扭曲和怨恨的时候，尼采解释说，“在我的思想中，通过强烈的情绪激动来减轻痛苦的愿望是所有怨恨表现后面的心理动机。”更进一步来说，“罪恶不是最基本的人类状况，只不过是对生理失调所作的宗教伦理阐释。”在尼采看来（1956b，pp. 263－5；1966，p. 867－870），这种生理“原因可能在于交感神经疾患，或是胆汁的过度分泌，或是血液中碱性硫酸盐和磷酸盐的缺乏”。道德和心理可能会通过对身体或生理的了解而得以阐释。

这并非我们以下将要解释的十分成熟的、既实用又具激进主义的尼采式的身体理论。但此外身体如果不是一位有意识的行动者，至少也是一个动因。然而奇怪的是，福柯在理解这一并不完全的理论（这是《道德的谱系》中所阐述的惟一的身体理论，也

是与“出身”相关的理论）时甚至采用的是相当迟钝的方式，原因主要因此而成为结果，而身体则变得消极被动。因此，在福柯看来（1977c，p. 148）“身体是……一册永恒分裂的书卷。作为对出身的分析，谱系学因此处于身体和历史的表达之中。其任务是显露完全打上历史印记的身体以及历史毁灭身体的过程”。而且“身体是由许多不同的制度塑造的；它被工作、休息和节日这些节律所损害；它又通过饮食习惯或道德规则受食物或价值的毒害；它制造出抗体”（Foucault 1977c，p. 153)。福柯为我们提供了一个被极大地剥夺了因果力的身体。

（3）福柯和德勒兹

众所周知，1968 年 5－6 月是福柯放弃考古学而采纳谱系学的刺激因素。有 3 篇关键性的“方法论”论著为这一新方法铺平了道路，该方法是在《规训与惩罚》中第一次被付诸实践的。另外两篇写于 1970 年。其中之一是《事物的秩序》（*Lordre du discours*），这是他在法兰西学院的就职演说。演说中，福柯在对话语作出了一个相对而言是考古学意义上的定义之后，开始隐约显示出尼采语境中话语的“拒斥法则”（参见 Major－Poetzl 1983)。之后，他几乎照直将话语等同于奴隶道德，认为话语的诞生就像是苏格拉底时期的哲学家取代前苏格拉底时期的诗人（Foucault 1971，pp. 16－17)。他 1970 年写的另一篇定基调的论文是《哲学剧场》（Theatrum Philosophicum)，这是对德勒兹的两部著作《意义的逻辑》（*Logique du sens*，1969）和《差异与重复》（*Differnce et repetition*，1968）所作的评论。正是在这篇文章中，福柯（1977d，p. 165）作出了一句著名的评价，“或许有一天，这个世纪将被认为是德勒兹的世纪”，他还认为德勒兹“具有一位尼采式的谱系学家所应有的耐心”（Foucault 1977d，p. 181)。第三篇论文是发表于 1971 年的《尼采，谱系学，历史》，我们将在下文中看到，它受德勒兹作品的影响与受尼采的“出身”概念的影

响一样大。在出版《知识考古学》（1969）和《规训与惩罚》（1975）这两部著作之间的那段时期，预示着福柯谱系学作品的稍具分量的出版物是《我，皮埃尔·利维埃尔》中的“陈述”和“一个人所讲述的谋杀案”，这些都不是方法论论文。这一时期的其他作品（论居维叶、巴舍拉尔并作为对德里达回应的论文《作者是什么?》）所论述的都是福柯60年代著作的中心话题。

还有更多的证据可以证明德勒兹的影响所处的中心地位。在《物序》中，尼采和马拉美被看作是后现代性和反记忆的显圣；这是对德勒兹早在1962年就已注意到的相似性的回应（参见Deleuze 1983，pp. 32-34）。福柯和德勒兹共同为皮埃尔·克洛索夫斯基（Piere Klossowski）1967年所译的尼采的《快乐的科学》撰写了导言；1972年，他们就知识分子与权力的关系问题共同接受了采访。福柯为《反俄狄浦斯》1977年的英译本写了序言。更广义地来看，过去20年间在法国复兴尼采的头号鼓动者从各方面来说都是德勒兹（参见Leigh 1976）；最近一本论福柯的著作实事求是地指出，在法国，德勒兹对尼采的遵从就像阿尔都塞对马克思、拉康对弗洛伊德的遵从（Major-Poetzl 1983）。正如特克尔（Turkle，1979，pp. 148-153）所认为的那样，可能至关重要的是，《反俄狄浦斯》是1968年法国知识界的顶峰，它广受欢迎的程度，它对弗洛伊德和马克思彻底尼采式的、戏要折中而又极具影响力的调和，最主要的是其不敬的精神，与阿尔都塞和拉康严肃的回归马克思和弗洛伊德的态度形成反对，并且抓住了5-6月那些日子颇具感染力的阐释促成了（通过折光实现了）福柯向谱系学的转向。福柯后来身体力行的监狱问讯运动似乎甚至比得上德勒兹与反精神病学激进分子的纠葛。迪孔（1980，pp. 136-90）曾指出，20世纪70年代在很大程度上可以说是法国知识界的德勒兹的时代。70年代后期，像让-弗朗索瓦·利奥塔那样的知识界名人从德勒兹那里得到许多提示。巴尔特后期的著作

《文本的快感》（*The Pleasure of the Text*）和《恋人絮语》（*A Lover's Discourse*）所涉及的范围不管怎样都受到了德勒兹的限定，而像伯纳德·亨利－莱维（Bernard Henri－Levy）这样的新派哲学家还继续在写反德勒兹的论文。

福柯在对《差异与重复》的评论中称赞德勒兹（未道其名的对手对象是德里达）同把“差异”看作是某物之内差异的传统决裂；他认为，“差异”应该从“强度”（intensities）的不规则角度来看待（Foucault 1977a p. 182)。这种强度的数量差异便是身体部位的外形分布。在德勒兹看来，它是由另一个数量差异（处于“积极力”与“反动力”之间产生价值、“事件”、身体及其特性的差异）所导致的，而积极力与反动力本身又是由权力意志的“肯定”与“否定”的特质所构成的（Deleuze 1983，p. 50)。德勒兹（1983 p. 40－41）声称，身体的统一是“多种不会削减的力量”，而“能对身体作出界定的便是统治与被统治力量之间的这一关系”。我们在此应该注意到，在德勒兹看来，权力意志先于“种种力量”，后者本身又先于身体。我们将在下文中看到，尼采另一方面是根据有机体出于其意愿增加“力的比重”的冲动来界定权力意志的。他并不像德勒兹那样认为权力意志在逻辑上先于和不同于身体。德勒兹以身体为代价对“种种力量”所作的系统评价在《反俄狄浦斯》中随处可见，书中正是“欲望”、“流动”而非身体占据着中心舞台。对我们来说，该处的要点在于福柯不加评价地接受了德勒兹相当缺乏生产的身体观。

在《尼采，谱系学，历史》（Foucault 1977c pp. 148，154－155）和《哲学舞台》中，“事件”这一概念扮演着重要角色。在《哲学舞台》一书中，福柯赞同德勒兹依据“幻象”（phantasms）和“事件”发展而来的身体概念。幻象是人体表面的“形象”，它们出现在身体表面之间并且构成一种“无形的实体”；它们的特性只能通过诸多特定强度点“量化地”表现出来（Foucault

1977d, pp. 169 - 172)。“幻象”这一术语来源于弗洛伊德对幻想的分析，如他在讨论“幻觉阉割”（phantasmic castration）时所作的分析（Foucault 1977d, pp. 179 - 187)。其实，幻象既非弗洛伊德的意象也非拉康的能指；反之，他们是真实而有形的(Foucault 1977d, p. 177)。

“事件是由相互冲撞、混合、分裂的身体所造成的”，而且是在身体的表面产生的。它们也是无形的事件，既不是原因也不是事物的状态，既不能证实也不能证伪。它们不具有形容词性质的形式，而是采用动词的形式，比如“他要死了”。事件和意义同时发生；事件同时发生在身体的表面和字词的表面(Foucault 1977d,pp.173 - 175)。我们可以提到“许许多多”的幻象和许许多多的事件,然而,就事件的独一无二来看,幻象便显得“过多”了。“思想”产生幻象，幻象则在一种戏剧意味下面具有“释放被压抑情绪的附属物”（primal appendages)。幻象作为思想的客体是身体通过口来传达的，而相应的事件便是“我在思考”（Foucault 1977d, pp. 176 - 179)。与通过语言的特性而构成的能指不同，幻象在“强度是纯粹的差异”这种意义上看来是纯粹的差异，因此，思想就是“强化的不规则”。通过对幻想的重复产生了“意义事件”，于是事件便被“取代并重复差异”（Foucault 1977d, pp. 182 - 183)。

德勒兹和福柯把幻象的观念从心理分析法运用它对幻想的误读中挽救了出来。身体（而非主体）不是通过概念、范畴甚或是语言，而是通过幻象来思考。哲学变成了精神分裂症，变成了舞台。我们将在下文中看到，德勒兹的幻象是在社会和人体的交汇处构成的。带着人体的印记，这些幻象通过社会不仅支配着我们的思想活动，也支配着政治实践和我们的性行为。比如，在资本主义之下，经俄狄浦斯化所标识的幻象，以有助于资本主义社会关系再生产的形式，组织着我们的性行为和对语言的运用。在德

勒兹看来，与创造人体幻象的资本主义社会结构相匹敌的当然是“欲望”。德勒兹的身体也就是竞争客体，由资本所调动的欲望的动力与反动力为了取胜而进行着斗争。问题在于，福柯与德勒兹不同的是，他不靠一个成熟的欲望观或相似的观念来运作，因此，福柯的身体只不过是反动力量（正常化和个体化的力量）的牺牲品，而他的谱系学也始终是不完善的。

福柯赞许地指出，德勒兹的《感觉的逻辑》所提出的身体的概念正好与梅洛－庞蒂的理论相反。关于梅洛－庞蒂，福柯写道，“身体—机体通过一个释放被压抑情绪的表意网与世界相连，而这些表意的方式又来自于事物的概念；而在德勒兹看来，幻象构成了身体无法穿越的费解的表面”，并且导致“作为中心机体错误地表现自己的某种东西”（Foucault 1977d，p．170）。福柯在《尼采、谱系学、历史》中以类似的笔调写道，“身体是打上了印记的事件表面（由语言来追随，由思想来消除），是分裂的自我（采用独立统一体幻象）的中心（Foucault 1977c，p．148）。在德勒兹和加塔利的《反俄狄浦斯》一书中，在该身体的定义和“无器官之躯”之间明显存在着交会点（以下见讨论）。“无器官之躯”也是一个上面打满种种强度形象印记的表面。只要它与欲望相分离，它就是分裂自我的中心。它导致了统一主体的幻想，而且它是通过话语来运作的。德勒兹和福柯此处好像与梅洛－庞蒂的共同点比同尼采的更多，梅洛－庞蒂的“活生生的身体”（live body）也就是无器官之躯（Dreyfus & Rabinow 1982，pp．111～12）。

德勒兹：在欲望与社会之间

人们普遍认为，德勒兹和加塔利的著作《反俄狄浦斯》（Anti－Oedipus）在调和弗洛伊德和马克思的外表下掩盖的是对弗洛

伊德和马克思的尼采式批判（参见 Seem 1977；Turkle 1979，pp. 148-153；Dews 1979；Descombes 1980，pp. 173-180）。[1]该书分为两个部分，第一部分阐述了精神动力学中的"欲望"（我们将会看到，该精神动力学极为关注社会问题）这一概念和动原的主要中心，而这一精神动力学的主要组成部分便是欲望、身体和主体。第二部分论述了欲望是如何在不同的历史时期被"编码"(coded）的。我们将要讨论的是第一部分。也许读者会原谅我以下相当详细的论述，我希望它能有于读者理解一部相当艰深的文本。然而，我的中心议题在于表明德勒兹和加塔利的"分裂动力学"是打算给我们提供"反记忆"计划的一部分，表明他们的去俄狄浦斯化的动原概念构成了对老式精神病实践的抵抗，表明他们的去家庭化的无意识同时又是对男子中心主义的冲击。总之，其目的在于强调《反俄狄浦斯》是整个谱系学事业不可或缺的一个组成部分。

（1）针对拉康和弗洛伊德的分裂动力学

德勒兹和加塔利针对拉康提出了两个主要的异议，第一个涉及"欲望"这一概念，第二个是关于欲望的投注模式问题。《简明牛津英语词典》（Shorter Oxford English Dictionary）把"欲望"定义为"欲求的事实或状态，为达到拥有某种可能会产生快感或满足感之物而发生的情感，渴望。渴望，一种愿望"。只要拉康的欲望概念缺失了或缺乏欲求的客体，它就相当接近这一术语的日常用法，而只要他明确指出欲望必须是无意识的，他的概念也就迥异于我们日常的用法了。该范畴与弗洛伊德的"愿望"(wish）概念相吻合，在《梦的解析》一书中，"愿望"主要被视为源于一种过去得到过满足而目前未能满足的需要，因此源于一种缺乏。拉康把欲望同"需要"（need）和"需求"（demand）区别开来。婴儿起先不能区分需要和需求，随着与母亲的分离和与父亲的认同，需要和需求相互独立开来，这便产生了欲望。需求

是有意识的，欲望则是无意识的。欲望一开始就是一个缺失的问题；正是欲望才拥有母亲，也正是欲望才成为阴茎（Wilden 1968，pp. 185，189）。与此不同，“欲望”对于德勒兹和加塔利来说（1977，p. 26）与弗洛伊德的“力比多”（libido）相对应。它不是客体的缺失（或在场），它所包含的是产生于本我的力量之流。

可以认为，拉康也涉及了某种精神力或性力的概念。关键在于，一方面与弗不同，另一方面与德勒兹和加塔利（他们对力比多的理解实际上多少有点拉康式）不同，精神力是语言所构造的，而它被语言所构造的方式是以缺失或缺乏为基础的。拉康三分拱型模式包括实在、想像和象征三 个原则。想像与欲望同时产生（Wilden 1968，pp. 295 - 296）。尽管欲望与想像同时产生于无意识之中，由于与阉割情结有关，它在象征中得以复原。古典精神分析对想像和象征体系作了区分，想像再现了实际不在场的客体与事件；而在象征体系中，无意识用一个意象代替了另一个意象，后者则是对受压抑的客体的再现（Rycroft 1972）。在诗学中，“转喻”是一种修辞手段，其中一个物体的特性代替了另一个物体。在该语境下，拉康认为象征对转喻起作用。在拉康看来，以这种方式作用的物体便是“能指的能指”(signifier of signifiers)，即阴茎。阴茎“通过不能进入能指领域的刺伸或增长去再现……”（Lacan 1958a，p. 252，引自 Wilden 1968，p. 187）尽管如此，这一“先验的”阴茎还是在每个构成无意识和组成欲望的能指中以转喻的面目出现。

如果对拉康来说，力比多具有象征的基础，那么在德勒兹和加塔利（弗洛伊德亦如此）看来，力比多则根植于实在；其根基是物质的，甚至是生物性的。弗洛伊德的力比多是以本我为基础，以各种对应于生物（口部、肛门和生殖器）“部件”（part objects）的形式存在的。德勒兹和加塔利所谓的“欲望机器”与

弗洛伊德的本我极为相似。欲望机器产生欲望。欲望机器的"部位"也是精神分析的"部件"（Deleuze & Guattari 1977, pp. 6－7）。德勒兹的欲望也被看作是尼采的权力意志的对应物（Descombes 1980, p. 173），正如下文我们会看到的，权力意志学说极具生物性，这一点是很重要的。

德勒兹和加塔利与拉康观点上的不同首先涉及到的是欲望的构成，其次关系到欲望被投注的方式。此处争论的焦点在于，德勒兹和加塔利把实在放在第一位，而拉康关注的则是象征。古典心理分析强调精神力想像和象征客体所投注，就这一点而论，我们看到拉康是站在弗洛伊德一边的。例如，在女权主义群体中，关于一个年轻人对一个年长女人的欲力投注，古典心理分析可能至少部分采用象征性的母亲的欲力投注来看待，因此，他们会反对欲望的"俄狄浦斯化"。作者声称，俄狄浦斯化是资本主义的产物，随着前资本主义传统约束关系的分崩离析（作者所谓的"解码化"），社会控制的问题产生了。对于家庭来说，资本主义用以保障再生产的惟一方法是通过俄狄浦斯化来采用社会控制的方式（Deleuze & Guattari 1977, pp. 284－286）。正如福柯在《疯癫与文明》与《性史》中所说的那样，他们坚持认为心理分析只不过是延续和强化了在它之前已持续了一个世界之久的进程，那就是通过欲望的家庭码来进行社会控制。

（2）无器官之躯

正如我们所看到的，分裂动力学的第一要素是欲望机器，第二要素是身体。与其他结构主义理论家相比，德勒兹对身体这一概念的思考走得更远。请让我们在此不仅仅对《反俄狄浦斯》中的身体概念而且对德勒兹所有著述中的身体概念作一简要的勾勒。德勒兹在阿尔托（Artaud）之后谈到了"无器官之躯"（body without organs）。在这一点上，他和加塔利亦深受弗洛伊德那一最为人所重视的精神分裂说的影响，此说认为，精神分裂症患者的

身体是无性别的。德勒兹藉“无器官之躯”想表明，我们不是通过身体的结构来体验我们的身体的，更确切地说，我们不应该这样来体验我们的身体。德勒兹认识到这种非器官的身体观与梅洛－庞蒂的“活生生的身体”（lived body）观之间的一致性，只不过他不像后者那样认为身体具有统一性、协调性和目的性（Deleuze and Guattari 1980，pp．185－204，Deleuze 1981）。

德勒兹把身体看作是一种中空体，其外部是由四种方式构成的，强度模式通过每种方式为它作记录，首先，“象征”便记录在与欲望机本身的部件（肛门、乳房、阴茎）相应的身体外部（Deleuze and Guattari 1977，pp．60－61）。在关于力比多投注这些实体的重要性问题上，德勒兹和加塔利与梅拉妮·克莱恩（Melanie Klen，1932）的观点是一致的；不过，他们反对克莱恩把这种欲力投注看作是象征性的俄狄浦斯情绪。他们提出的是对这些客体的真正的投注，这会促成一种摆脱了为俄狄浦斯化所需的男子中心主义和正常化的特征（Deleuze and Guattari 1977，pp．70－75）。其次，象征从外部世界记录在身体上，以上我所举的女权主义群体的例证便是一个说明。这便引出了分裂动力学的第三要素“主体”。针对俄狄浦斯三角所构成的统一主体，德勒兹和加塔利（1977，p．100）提出了“去中心的自我”（decentred ego），这一自我不断与一系列被投注精神力的真正的历史主体相认同。第三种环绕身体的强度带是“幻象”，这在上文中已进行了讨论。第四种是感官自身。德勒兹在该语境中表明，我们面对艺术的类似于癔病患者感知其身体的方式。举例来说，当我们聆听音乐的时候，我们的耳朵应该变形为“多价器官”（polyvalent organ），它不仅仅能聆听，还能观看和触知（Deleuze 1981，pp．36－37，79－80）。

德勒兹和加塔利的著作中还有不计其数的问题。他们关于资本主义和俄狄浦斯化的讨论还不够充分。作为力比多编码和投注

媒介的家庭，其衰落的程度被他们大大地低估了。他们把自己的欲望和身体理论推至有点远离可信的程度。最后，我要反对的是他们的（也是福柯的）反马克思主义，这一方面是因为这种观念中的保守政治回声，另一方面是因为其针对马克思主义而提出的政治论点毫无条理。但是，我们也不能因为这些缺点而去低估德勒兹所作出的与新马克思主义观点不一致的贡献。重要的是，他对发展身体的非机体概念作出了贡献。他和加塔利为力比多的投注开了一整套处方，这是对等级制度和性别歧视的谴责，使得健康的差异性成为可能。至关重要的是，他们的谱系学以积极的欲望之力取代了福柯的消极身体。

尼采：身体及其来源

正如在福柯和德勒兹那里一样，对尼采来说，"身体"并没有具体化为一个概念。正像一系列的生物学术语，如"生理学"、"有机体"、"官能"、"感官"那样，它是以一种相当平常的方式被提及的。问题的关键在于（与福柯不同，福柯的身体到处充斥着知识力和权力对知识的使用），对尼采来说，知识对身体起作用，而获取知识的能力又确实是人的身体最为重要的"器官"。[②]

（1）有机体的变化过程

尼采把他所谓的"后达尔文时期"看作是哲学家们开始谈论身体而非灵魂的时期。他并未认为自己对身体的关注有什么特别独到的地方。他与同时代人不同之处在于，他反对（1）他的同时代人出于对其永恒轮回理论的偏爱从而辉格党式地认为身体在不断趋于完美，（2）他们把快感和痛感作为根源放在第一位；而在尼采看来（Will to Power，pp. 347－348），这些却都是权力意志的结果。

尼采是在一切有机生命之躯这一语境中来认识人的身体或

“机体”的。任何物种的身体都是“由一个共同的营养模式连续起来的诸多力量”。这些力量包括对“其他力量的抗力”。“感情”和“思想”也属于一个营养模式。一个有机物种是“力的确立进程中的永恒的形式”，是力的种种关系。“生命”仅仅指有机物和机体的变化过程，作为主导力量的权力意志正是通过这一进程来扩展其辖域的（WP，pp. 341 - 343）。对所有有机生命、机体或身体（从变形虫到人类）来说，权力意志是基点。这不仅仅是“生存意志”（will to preservation），而是一种吸纳和支配其他机体和身体从而增加身体之“权力比重”（quanta of power，p. 345）的内驱力。换句话说，权力意志是一种指向“扩大再生产”的内驱力，身体则为它所控制，在这一极具功能性的模式中，身体既是动原又是结构，就其驱动再生产而论，它是动原；就其被再生产而论，则是结构。

什么是机体和身体的功能要素呢？那便是器官本身。尼采写道，身体是一种“政治结构”，在这一结构中，“细胞和组织”相互“斗争”，较低的器官被较高的器官所控制，前者成为后者的“功用”。不仅是所有“机体内的活动”，而且身体的所有器官，都是“其权力意志的结果”（WP，pp. 348 355）。动物和人的感官都是阐释的手段（p. 360），这些器官决不能再生产“真理”本身，但在阐释环境的过程当中却能产生出多少有助于身体的“错误”（errors）。因此总体说来，“真理”便是一种对某一特定身体最为有用（也就是最大地作用于扩大再生产）的错误。而人类的感官只要能提供阐释（阐释的错误具有特别的功用），它们便会比动物的感官得到更大程度的发展。

这同样的主题给他所作的区分赋予超人的特征，这里，超人作为“更高级的身体”有别于常人：

精神的全部进化过程或许就是个身体的问题；它就是一个更高级身体的发展史……有机体不断上升到更高阶段。我们对自然

知识的渴求也就是身体渴望用来完善自身的一种手段。（WP，p. 358）器官，尤其是感官对于尼采的身体概念是绝对必不可少的，这与德勒兹和福柯的“无器官”的身体概念形成了鲜明的对比。

（2）身体与知识

尼采此处的中心主题是，人体是把“信念”（beliefs）作为其感官的辅助物来加以发挥的。这样的一套信念涉及到知识，其中，“真理”、“主体”和逻辑范畴远不是先验的或无条件的。只要它们成为扩大再生产的根源，就会在身体器官上打上印记。尼采试图通过对主体的批判来废除认识论的整个概念结构。他针对“我”（被当作“自我”、“主体”和“意志”的对等物）所提出的论点比同时代的后结构主义者（参见 Derrida 1978，pp. 45 – 51）更好、更清晰。他指出，笛卡尔是从“思”（thinking）存在的假设开始的。尼采评论说，这本身就是一个“强烈的信念”，充其量是“不确定的”，不大会是“毋庸置疑”的，关于“我”的论点则取决于另一个假设，那就是必须要有一个进行思考的“物质”，尼采认为，该物质本身又取决于对“物质”的信念（WP，secs 483 – 484），尼采可能会有理由补充说，这样的物质不必是“我”。

在尼采看来，必须按照透视法学说和种种阐释来理解主体，它是身体“表面”（surface）以多样性为特征貌似直公安部的统一体。尼采晚期是一个反实证论者，他不承认事实，只承认阐释世界。“事件”（events）亦如此：我们应该能够把事件看作是无主体的活动；我们应该不去想“闪光的瞬间”就能够想到“瞬间的闪光”（WP，p. 288）。“自我”于是就是“透视的幻象”，是“像地平线一样圈住一切的貌似真实的统一体”。“（然而）身体的明证显示出巨大的多样性；（我们将要）把这些较丰富的现象作为理解贫乏者的明证（来加以研究）”（WP，p. 281）。我们信任主体的原因源自于我们的视角，即这样的信念有助于人体的扩大

再生产。自我的稳定必来我们对世界的理解赋予了一个不变而有序的自然，(尽管它与现实没有必然联系，) 它“帮助我们控制和支配着我们的环境”。如果自我不是处于存在的姿态，而是处于“生成的状态”（state of becoming），那么一切逻辑会土崩瓦解（WP，pp. 280－281）。

(3) 否定学说

在后来定名为《权力意志》的《遗稿》(*Nachlass*) 中，身体尤其是在否定学说即对我们最高价值的批判当中被加以讨论的。那些“奴隶”价值观是由虚弱的身体，或由虚弱身体的“阶级”、“种族”、“几代人”和“民族”(pp. 226－228) 来散布的。这种信仰体又把一种低级价值归于身体而非“精神”实体；即这些体的特质是精神的而非肉体的。尽管这些价值观总的来说都具有摧毁生命的特征，它们还是为虚弱身体的再生产提供了资源。“如果虚弱的身体能够说服强壮的身体接受这样的价值观，那它们的摧毁生命之力将会使弱者统治强者。尼采与尼采的评论者有时宁愿令人迷惑不解地把这些奴隶价值观说成是权力意志的形式，从而断言权力意志会成为造成“缩减再生产”的驱动力，可以说是成为身体的内驱力。在这些构想中，驱动力（权力意志）与由它外置的资源混合起来。驱动力总是指向身体的扩大再生产，为后者提供促进作用；强者和弱者会利用相互对立的资源。

摧毁生命的价值体系会是道德的、有认识力的或是美学的。比如从道德方面来看，在基督教“模式中，退化身体的兴奋性占主导地位”。于是，基督徒无视“身体的要求”、“反身体的功能降为道德价值”、“虐待身体（这是为基督徒所必须的)，并且为一系列‘犯罪感’”预备根据。为此，“人们不得不迫使身体陷入病态和紧张的境地”（WP，pp. 131－133)。正如道德方面一样，认识和美学的领域也是由价值观组成的。比如，我们是根据“真理价值”来谈论判断或论题的；我们或多或少会将研究方案评价

为进步的或落后的。在艺术中，尼采对肉体的和非肉体的价值作出了对比。他批评自己早期的作品（《悲剧的诞生》）带有“双重世界”概念的印记；认为它是“为美学所作的辩护”（或是“aesthetodicy”），其中“美的意志”与现世的丑恶形成对照。与这些浪漫主义的甚或是现代主义的观念不同，在晚期尼采看来，“永恒地创造”像是“摧毁性的强制力……与痛苦相关，（其中）事物具有丑恶的形式”（WP，p. 224）。尼采认为，艺术创造应该在艺术家身体的支配下增加权力的比重。它必须针对艺术消费者身体的扩大再生产而起作用（参见 Nietzsche 1982，p. 28），其形式和内容应该与酒神祭祀的肉体特质相一致。

(4) 小结

在以上的讨论中，我们分离出尼采关于身体的概念的以下特点：

1. 所有机体或身体都为一种扩大自己再生产的基本冲动所驱使，为一种增加其支配力比重的驱动力所驱使。这种驱动力便是权力意志。

2. 这种扩大再生产（“生命的增强”）是否会产生取决于身体与其他外部身体之间的斗争，取决于身体内部斗争着的实体（器官、结构、价值）之间的力量关系。

3. 我们对“主体”、“真理”和逻辑范畴的信念不具有客观效力。只要这些信念有助于身体的扩大再生产，我们就会保留它们。

4. 这些信念赋予外部世界某种（虚假的）稳定性。这便产生了有助于繁荣人体的对世界的解释。可以说，信念依附于我们的器官，依附于“身体的外表”。因此，“我”并未思考，而是身体通过“我”在思考。

5.（在知识、艺术和道德中）精神由肉体而生。精神和肉体这两个要素在身体内部以相互对立的状态共存。

6. 这两个要素之间的平衡支撑着认识的、美学的和道德的话语。例如，一位尼采式的美学家对艺术创作的评价会在于：艺术品是否会导致创作者和消费者身体的扩大再生产。这样的艺术会摆脱（阿波罗式）能指的统治，通过肉体的形式来传递肉体的信息。

7. 内容上非肉体的奴隶道德观依附的是虚弱的身体或虚弱的身体群，因为它们是在其扩大再生产当中起作用的。弱者能够将这样的价值体系强加于被弱化从而被弱者统治的较强的身体，这样的道德观对物种具有摧毁生命的作用。特定的价值观（对物种来说）在某一时刻具有摧毁生命的作用，而在另一时刻则具有增强生命的作用。

结　论

作为不同于结构上的社会学研究方法，躯体理论对于社会理论尤其是对于行为来说是很重要的（Lash and Urry 1984）。（至少）在欧陆哲学中，存在着动原中心从心智到身体的转移。同时，我们能够理解梅洛－庞蒂的身体是表象动原的理论。萨特也批评自己早期的立场在本质上过于笛卡尔式，在《辩证理性批判》和后来论福楼拜的著作中，他采纳了许多弗洛伊德的言论，这实际上将行动的基础转移到了身体上面。甚至当卡尔·拉内（Karl Rahner）——其著作在当今天主教领域无人匹敌——因需要一种对体进行根本性重估的反二元论，而藉部分海德格尔的观点来重读阿奎那的时候，神学也不是没有受到这一转移的触动。强调无意识的身体在社会学行为理论中所处的中心地位，这样的观点并不新奇。帕森斯（Parsons）主要是受弗洛伊德的影响后来把无意识看作是结构和动原的交接。戈夫曼（Goffman）始终强调，尽管我们具有有意识的策略，“自我再现”仍会出现。皮埃尔·布尔迪厄

(Pierre Bourdieu) 的颇具影响力的行为理论描绘了“习性”这一概念，它是根据无意识而构想出来的。

我认为，“谱系学”(福柯、德勒兹和尼采作品中的) 的重要性部分是由于它对这样一个行为社会学的发展所作的潜在的贡献。要确定这样一个理论超出了本文的范围。但还是让我对文中所讨论的三位作者作一简要的勾勒。这样一个理论首先应该使我们能够解释社会结构对动原所产生的影响，同时对现存社会结构作出批判。福柯的独特天分正在于此。尼采和福柯在许多问题上都承担着相同的任务。对他们俩人来说，话语（价值）对身体施行权力。在双方看来，这类话语权力的一个重要作用在于使主体个体化，可以说在于“创造”依附于身体的“主体”。然而，即使是很宽松地来看，尼采对权力如何作用于身体的指示都是不完善的。首先，他主要不是在话语如何作用于身体的语境中来讨论身体的，他的根据在于身体是怎样运用话语的。此外，甚至当价值对身体出现了机能障碍，尼采也不把它们与社会形式相联系，而是严格地将其视为奴隶阶级的价值。福柯对这两种不足提出了补救措施。正是通过权力（不是所谓的该人成为他者意志的延伸，而是作为他者本身的权力，作为专制君主或“人民”成为他者的权力）代替奴隶阶级，福柯才避免了尼采谱系学的贵族特质以及尼采方法论上的个人主义印记。因此，对福柯来说，为了给身体提供实用的批判武器，“将尼采变形”是必要的。他不但特别引人注目地为那些服刑机构中的身体及其支持者提供了来源，而且也为精神病院的身体和那些隶属于整个医学话语的身体提供了来源。福柯的谱系学可能最终会对女权主义者尤其是围绕着两性所作的斗争当中起到最大的作用。总的说来，《疯癫与文明》和《性史》为自现代性产生以来一直沿着家庭的线索被创造（由关于精神健康与性的话语）的女性身体提供了一个画像。该构造的作用可能在于创造了女性性别和主体性（创造者当然是男人），

它们反过来又作为内疚或“灵魂”以及作为“监狱”对女人的身体发生作用。该结构又可以被扩展开来对近来“性解放”话语的影响作用解释。

其次，身体在该理论中应该具有某种积极的力比多驱动力。正如我以上所论述的那样，福柯的作品极大地缺乏这样一种力，他在最近的一次访谈（Foucault 1983）中确认了这点。他借买方不得不为追求自我知识付款这样的例子来描述自己的全部作品。福柯通过对比该特性与德勒兹终生作品的不同将其清楚地展示出来，他认为，德勒兹在“欲望”这一概念下构想出了一个更为积极的力的观点。在德勒兹看来，身体一方面是力比多之力之间的横断面，另一方面是“外部的”社会之力。正是这些力量之间的相互作用赋予身体外形与特质。在德勒兹和加塔利看来，力比多本身在社会中为社会的总特征所构造，这些特征以家庭这样一些重要团体为中介而起作用。《反俄狄浦斯》的作者们以其为精神力的投入所开的非传统的处方增添了谱系学的批判力。此处的主要提议是，我们不应该把力比多对非家庭成员和对象的投注看作是对家庭的象征性投注。这些观点的运用并不局限于天上绝精神分析和精神病学的批评。男同性恋运动在这种对身份和欲力投注非常化的理解中找到了源头，女权主义者则在取代拉康男子中心主义的方案中找到了源头。而反种族主义者在对主体的种族隔离的谴责和作为替代的序列身份中找到了原由。

我认为，尼采的身体生物观应该遭到摈弃，这部分是由于我们尚未以这种方式体验过自己的身体。而一种身体理论应该包括某组身体用以再瞧身的机体。这正是尼采所贡献的价值，它同时又是对梅洛－庞蒂所认识的身体的批评。我们在此可以构想出身体的统一性和目的性，它们是身体出于自身再生产的利益将其作为资源创造出来的。此外，尼采关于身体的酒神式的神式的美学理论是对艺术中的后现代主义的前瞻，其中（从达利、布努埃尔

到西尔维娅·普拉特和比得·布鲁克）无意识终于成为占主导地位的组织原则。

我要在此感谢罗伊·博伊恩（Roy Boyne）、布赖恩·朗赫斯特（Brian Longhurst）、迈克·费瑟斯通（Mike Featherstone）和一位尚不知其名的德尼采研究者对本文初稿所作的评论。

注释：

①这一点在德勒兹同一时期（1973）发表的论文《游牧思想》（Nomad Thought）中得到了鲜明的体现。在该文“三个现代人”（three moderns）部分，尼采作为“反文化的开创者”被置于与“马克思主义”和“弗洛伊德式的官样文章”相对立的位置。

②我将在以下讨论中广泛引用《权力意志》（The Will to Power）。《权力意志》由尼采死后编辑出版的笔记材料构成。这些笔记包括《查拉图斯特拉如是说》（Thus Spake Zarathustra）之后尼采绝大多数著作（如《善恶的彼岸》、《道德的谱系》、《反基督者》和《偶像的黄昏》）的基本内容。那些在上述著作中以文学形式且常常仅以修辞方式表述的观念，在这些笔记中得到了详细的阐释和论证。由于这些笔记的编辑出版非经尼采本人之手，所以尽管如事实证明的那样无关宏旨，但人们对其可靠性还是存有疑虑。因此，我不会对与已出版的1883－1889年间的著述不吻合的尼采的身体概念妄下断言；虽然我提出的论点实际上在这些著作中都被提到了。

③德勒兹在《感觉的逻辑》（logique du sens）中采用了“事件”（event）这一概念。参见上文。

④我着重强调一点，我并非坚持认为尼采关于奴隶道德和贵族道德的绝大多数讨论都是用“身体”这一术语展开的，尽管他关于道德的大量讨论是用这样的术语表达的，而且剩余部分的讨论也是与这一概念体系一致的。同样地，我在该文中比尼采更频繁地使用“身体”这一术语。正如我上文提到的那样，尼采是在更广泛的语境中论说的。在此语境中，“有机体”、“机体”、“生理学”与“身体”这一概念同等重要。在这一部分，我对“体”的使用与尼采的用法是一致的，也与他对更广义的概念“有机体”和“生物学”的使用是一致的。

福柯与马克思：唯名论问题

艾蒂安·巴立巴尔　著
李增　译

当今重谈马克思与福柯之间的关系问题也许有点不入时尚。可以想像，该问题的迷人与趣味之处早在70年代就已消失殆尽。所有的相关论点都曾在非常活跃的交流中论及，对此我们仍然记忆犹新。最后，福柯本人在其文章与访谈中也就这些争论提出了自己的看法。同时，我们也不难想像他在处理各种分析和形式阐释时所用的反讽语气。一旦在成名的作品和作家之间建立起平行关系，同时又将这种关系看成是前后一致的，那么形式阐释就必然会由此产生。虽然这正是我想要涉及的话题，但我还是想以间接迂回的方式予以展示，借此以略微不同的方式表明主要关心的问题，希望找到新的话题，以使对福柯所做的哲学研究，能像对马克思的研究那样保持一种连续性。

福柯自己曾对那些对陈述（énoncés）的构成和个性化起支配作用的规则进行过分析，而用他自己的分析原则分析他自己的文本（这里指他自己的著作），这将是很具有诱惑力的——也许是必不可少的，如果我们不是一成不变地阅读福柯的著作的话。我们应该寻找这些陈述和其他陈述的相互关系，那些规定“围绕这些陈述的边缘”的陈述，藉此而进入争论过程的陈述，以便重新

认识到这些陈述是如何产生的。为此，我们应该可以将有效的陈述与话语策略联系起来，这些策略已经产生，并在一个指定的策略领域的语境中产生效果；我们应该根据事实研究这些策略的转换情况，以便考察这些独特的确认方式是如何实现的，研究它们所介入的领域是如何得到修正的。当然，思考未言说的东西和意图是不应有什么问题的。对具有政治性质的理论话语的断言应在它本身的非物质性的实体中做出。很显然，从康德时代起，哲学就成了两军对垒的战场，没有固定的解决矛盾的方式，没有任何思想体系占据一个绝对简单和稳固的阵地，思想体系总是朝着现存陈述的相反方向发展，因为陈述本身不断地制造问题。

如果我们要从这一角度去认识马克思与福柯对立关系中的一种特殊功能，那么，我们还要弄清一些事实。我可能做出一些假设，虽然假设的方式在不断变化：福柯的全部作品可以从他与马克思的真正斗争中来考察，这种斗争又可视为他著作多产的驱动力。我们可以注意到这一斗争从他写作《疯癫史》那一时刻就已经开始了。而在他完成《求知意志》以后，斗争还在继续进行着，这一点清楚地见于他于20世纪80年代以来撰写的讲稿、论文和会议发言的摘要中。然而，这种斗争并不是简单的决斗，其理由如下：首先，福柯从事不同种类的写作计划，其中与马克思的论争是以一种果断的态度进行的。更有趣的是，这些写作并不总是针对同一个马克思或马克思主义。事实是，如今我们回头来看，与马克思的持续对立似乎反映出福柯的立场，自始至终贯穿在福柯的著作和文献之中；同样众所周知的是，福柯并没有孤立地讨论马克思的观点，而是将其置于一定的关系之中，其意义取决于其使用和阐释的过程，这样，结果就像是使用X射线检查马克思思想的每一个细胞组织，或评估马克思在当代知识体系中的作用。（萨特、阿尔都塞和法兰克福学派可作为这方面的代表。）然而，最重要的是，对福柯来说，与马克思的斗争既没有

停止过，也不能脱离其他的马克思作为次要的或基本的角色介入的斗争。我们应该马上注意到“话语策略的多元性”不仅打破了人们穷尽问题的想法，也打破了人们要把一切事物都简约为一个问题的想法。福柯一方面加深他的质疑，一方面不断地向马克思提出有关哲学和历史方面的问题，正如他从未停止向其他对话者和对手提出与马克思有关的问题一样。

我在此主张运用一个明显的例证来解释我的上述设想。此例证源于《求知意志》一书里对马克思和心理分析理论质疑的交叠方式。这是一部颇有争议同时又是一部纲领性著作。当然，其中的观点在后来做了一些修正。然而，其风格的统一完全取决于他所选择的对手以及将这些对手联系在一起的方式。

如果仅仅说福柯所从事的是试图对一种特别的权力思想和性的思想提出疑问，借以揭示这些思想的基础，促使这些思想赋予这些概念以实在主义的意义的因素，那是远远不够的。重要的事实在于，福柯通过他的著作肩负起摧毁一个贯穿于“时代”的，被当代的“弗洛伊德－马克思主义”系统化了的议题。福柯准确地指出了它的主要论点：性压抑与资本主义社会劳动者所受剥削的相互含义，产生于政治和社会革命，以及作为政治和社会革命之组成部分的性解放的相应观念；道德谴责，对言论的控制与相同政治秩序控制下的经济关系的再生产所具的同源关系；全球资产阶级秩序与由父亲形象在家庭和教育“细胞”中施行的权威所具的同源关系；在趋于寻求快乐的自然能量与机构的人为秩序之间存在的更普遍的对立，对乱伦禁忌与一夫一妻家庭和国家的确认。由此而产生的统治阶级虚伪的观念，在现实主义原则小说里达到高潮，与此项相对立的可能是“伟大的拒绝”，对建立在谎言基础上的价值观念进行全球性的颠覆。

我们或许禁不住要问，为什么福柯这么重视对这些主题的批判？答案可能是，弗洛伊德—马克思主义在大众文化和学术文化

两个领域里都出尽了风头；对某种思想潮流来讲，它成了一种几何图形轨迹，目的是要在不同的学科之间建立联系，如哲学、科学、文学，以及军事的、理论的和美学的实践的不同分支。因为，总的来讲，它是一个自然点，人文科学选择了这个方向。坚持弗洛伊德—马克思主义要完全超越它的表层意义，既要包含流行的的心理学话语，也要包含巴塔耶的追随者的话语。现在，弗洛伊德—马克思主义（无论以什么形式）颠倒了由权力机构组织所倡导的价值观念，有效地激励了组织机构内部的争论。福柯虽然认识到争论的重要性，但是，他认为弄清它们在多大程度上与它们所敌视的话语形式决裂同样很重要。如果认为福柯想要强烈质疑的对象是某种形式的左翼思想或革命乌托邦主义的清晰性和有效性，也不能说是错误的。

其他的因素似乎还在发挥作用。福柯批评弗洛伊德—马克思主义的方式表明，在他看来，弗洛伊德—马克思主义和马克思主义的结合，按一般规则，准确地揭示了马克思主义和心理分析理论应如何归并到同一理论领域，它们应如何拥有同一理论基础的问题。虽然很难确定它们是否可以简化到最基本的共同点，但是，可以肯定的是，在相同之处，一定存在一种决定性的形式对二者发挥着相同的作用。诚然，阐释马克思主义和心理分析理论不能以一种幻想的、纯粹的方式进行，而只能从它们的应用状况出发，尤其是从二者交互使用的方式（它提供了一个特别的、表明二者在人文科学领域内运作的例证）。

姑且回到争论的本身上来，让人似乎觉得这种性质的批评可以作为福柯本身话语自洽性的逆向证明，至少，第一眼便可以看出这种性质的批评对象是同一“事物”：权力的机构，反抗的机构，排除的机构，对道德及性异常行为的社会处理，以及它在现代社会政治经济中的重要性。在《规训与惩罚》中提出的“规范化”和“规训社会”等概念至少在字面上与弗洛伊德—马克思主

义的主题相呼应，而读者在看到这些概念的替代物或被抽象化时也不必显得一无所知或充满反感（在分析权力的“田园”形式时，这样的“危险”总是存在的，因为它总是与性权威在现代国家经济中产生的方式有关：参见收录在德雷福斯和拉宾诺编辑的《米歇尔·福柯：一种哲学话语》中有关权力的两篇论文）。弗洛伊德—马克思主义与福柯研究中所使用的物与词的相近性（如果福柯继续将反马克思与反弗洛伊德的思想以一种对立的方式结合起来，那么这种相近性会进一步增强），在《求知意志》中最后论及“生物权力”时再次得到了强调。按最初的构思，《性史》应以“人口和种族”一章结尾。福柯在本书所勾勒出的研究视角表明种族主义问题所占的地位值得注意。种族主义可理解为现代技术政治游戏对个体生命、对人口水平、对物种、对它自身的再生产方式的最直白和最具体的影响。同样，种族主义也充分地表明，像“衰竭”、“优生学”这样的观念如何深深地植根于当代知识—权力王国之中，或像福柯所特别形容的那样，植根于知识—权力—快感的王国。但前提条件是，在这些观念中存在着种族象征主义和性象征主义之间妥协的方式。福柯深知，解释种族主义的当代形式、它的群众动力、它对个体人格的控制、它与战争的关系（在该书的最后一章有所讨论）的必要性，源于里奇的弗洛伊德—马克思主义理论和阿多诺和马尔库塞的弗洛伊德—马克思主义理论（杰出的、创立“压抑的文明”理论的理论家）。他也深知，弗洛伊德—马克思主义实现理论化面临最严峻的挑战之一在于其中的生物主义或能源主义思想与种族主义意识形态靠得太近，会引起麻烦。因此，他禁不住自问：在什么条件下现代社会中的权力分析才不会陷入这种模棱两可状态？提出这个问题的原因是，这种权力基本上属于生物权力，或支配物种的权力，它置根于生物历史，决定生物政治。至此，对弗洛伊德—马克思主义的批评不仅成了一种理论上的介绍，而且也成为一个必要的证

据，表明了福柯自己所用概念的不同性质，调整了概念的实用效果。

众所周知，在写作《求知意志》的过程中，对“压抑假设”的批评是与参照有关性的话语经济对其功能的阐释同时进行的，也就是说，禁止谈论性，禁止发现性的真谛，禁止揭示使用所有民族的性的真理。这种禁令保证了性的话语不会被扩散，然而，恰恰相反，从策略上讲，禁令表现的方式使性话语反而得到了加强。基于这一点，福柯提出三个重要观点，借此与弗洛伊德—马克思主义理论对抗。

第一，弗洛伊德—马克思主义的历史虚伪性。有一种十分错误的观点认为，现代社会从18世纪进化而来，“如果你愿意，你还可以称之为资产阶级社会、资本主义社会或工业社会”，它从基本上否定性，并且有效地谴责了性。与此相反，性在过去一直是人们关注的焦点。另一种观点也是不正确的：迫使工人阶级或无产阶级工作，其前提就是削弱对工人性器官的监督。历史的真实与此恰恰相反，性因其调节性和抑制功能（家庭道德，特别是禁止乱伦、实行教育的方式、医疗、精神病治疗）被引入建立在资产阶级模式之上的工作领域。这种情况从经济关系开始向劳动力社会化和正规化（大概也向劳动力知识化）转变时便开始出现。与此相应的，资产阶级道德中的禁欲主义不应被看成是经济理性化的条件，或被看成是虚伪，而应被看成是加强肉体快感的一种策略。

第二，人们有着对纯司法权力模式的依赖感，而这种权力既有限又古旧，集中体现了法律的至高无上（道德法、政治法、象征法）。这里我们触及到了心理分析理论和马克思主义二者的共同核心问题，正是这个共同的核心才使二者的结合成为可能和必然。二者都从对方身上看到了自己存在的先决条件。更准确地说，二者都从对方身上看出了个体屈从于一个主宰权力思想的不

同表达方式。与此相反，福柯至少从写作《规训与惩罚》时起就一直提出“规训”的思想（虽然事实上这一思想可以追溯到更早一些时候，例如，《疯癫史》中关于限制性权力的“积极”意义的论述；或《词与物》中关于谱系学试图描绘的“肯定性权力”的论述）。

我们应注意到自屈从—服从的思想与异化结合为一的时刻起，它们之间便产生了深刻的联系（既然在最后分析中服从不得不建立在法律深入人心的基础上，而法律又来自于外在的权威；既然服从决定了主体的分裂，而主体一方面以其特有的身体—灵魂的二重性出现，另一方面又以公—私的二重性或国家—社会的二重性出现）。正是因为弗洛伊德—马克思主义理论相信能在国家和道德职责的同源关系中发现一种解释性原则，那么，它们（一般来讲也包括其他形式的压抑性假设）仅仅重复了想像中的、已经存在于这两个组成部分中的任何一个相同形式的图式。

第三，进一步讲，透过《求知意志》的整篇文本，我们可以看到，对我所乐于称道的“社会相似性原则”——指一种招致唯物主义者（卢克莱修）攻击的早期哲学传统——的系统批评：所谓“社会相似性原则”，我指的是在社会的（政治的或文化的）“整体”中，“部分”或“细胞”与整体本身必然相似。恰巧，福柯的批评（从这个意义上说，是唯物主义的批评）集中在“家庭”这一问题上（尽管它也触及了其他的制度和机构，像学校和医疗机构）。福柯强调在民众管理和机构中家庭的关键性作用（其教化和医疗作用）。该作用构成“资产阶级”政府的基本权力之一。而且，重要的是，他表明家庭同时是制度倒错的地方，是女人身体的歇斯底里发作的地方，是与精神病学相对立的领域，是拥有关于人类专门知识的人员之间竞争时关注的焦点，是社会化再生产活动的手段，尤其是将身体技能编码成为联姻或亲属关系形式的场所。正是因为这些原因，家庭不能被看成是全球社会

的缩影，家庭不能再生社会，当然，后者也不能模仿前者。家庭是权力—知识的“局部中心”，但不是“社会”整体的一个单元。家庭的至关重要性不在于它的相似性，而在于它的特殊性或者说它的相异性。因此，正如国家不是一个大的家长制社会，家庭也不是一个小的国家。

上述分析可以归纳起来，并立刻应用到其他的制度，只要这些制度活动有助于生产像“性”这种复杂的产品，这样的分析也构成了权力批评的基本部分，这种“权力表现为由一个集团或因素对另一个集团或因素实行的总控制的体系”。权力控制系统的影响，从连续扩大化的角度来看，应该贯穿整个社会组织的始终——或换句话说，贯穿社会有机体的始终（一个并非人体模式的有机体，人们可以看见灵魂或精神永恒的思想的有机体）。即使这样做削弱了福柯自己某些表达方式的批评效果，但却具体地表明他对他所说的“唯名论”的需要。他在《规训与惩罚》中是这样描写全景式监狱的：“监狱与工厂、学校、兵营和医院类似，反过来说，它们全都与监狱类似，这怎能不叫人吃惊？”即使他明确地告诫读者抵制这样一种诱惑，即在这个“全景”中看到不同于一个程序的任何东西，而当将其用于特定的抵制实践时，又

“年轻的马克思”）的哲学传统的决裂——不再有权力惯例这种东西，而只有不同的惯例，每一种惯例都由其自身的“技术”所决定。

然而，这样的批评又回到、并有助于更准确地阐释贯穿福柯著作始终的一个基本主题，而这一主题又与他对人文主义和人类学领域的批评相对应：从更广义的角度来说，将是对“政治心理主义”的批判性研究。这有两层意思：第一，历史和社会进程的可能性根源和条件是以个人受其制约的方式存在着的；第二，对称思想，根据这一思想，心理学、个人的行为或意识反映出他们在机构或政治矛盾中所占据的功能性地位（马克思的阶级意识只是这一思想的变体）。福柯一直在探索这种镜像关系的根源和制度形式；也就是说，他一直力图弄清为什么在当代社会中——特别是自从社会越是现代化也就变得越政治化以来——政治（如果是一个政府的惯例或是由这些惯例所引起的一些反抗的形式）被引入心理学领域，它限定个人为了社会存在去保持与“自我”（或一个“群体自我）的认同。那么个人为了能介入这些惯例必须要模仿哪些主观性的模式呢？就这方面来说，弗洛伊德—马克思主义的乌托邦式的政治似乎是一次价值观念的简单逆转，而这些价值观念还是完全地滞留在心理政治的框架之中，因此也揭示马克思主义和弗洛伊德这两个来源身上所固有的心理主义。

无论如何，对称性在此结束了。在《求知意志》的语境里，马克思和弗洛伊德成为完全不同的研究对象。本文的目的并不是要比较哪一个更正确，而是要描述这种非对称性是如何表现福柯的话语策略的。

看起来这种策略（作为“性史”初始目标的结果）首先反对的就是精神分析，因为精神分析假定性别没有历史（或者根据《词与物》结束语中描述人类有限性的观点，性是历史之内超越历史的一个物）。但是既然精神分析的批评是在某种程度上应用

马克思主义（或换一种说法，应用了与弗洛伊德—马克思主义的相关陈述）来反对它自身，就必须质疑马克思主义的整个超验部分，这个部分体现在历史内在性（历史法则）的语言之中。这种做法将使它的批判力减弱到零。因此，依赖所采用的优势观点（我不敢妄下断言宣称人们倾向于以“马克思”或“弗洛伊德”为理论框架），人们开始能够认识到，关键的问题是，要么同弗洛伊德决裂，只以马克思的批评为一种手段，要么认为彻底的马克思式批评必然要求明确解决同包括精神分析在内的精神病学的争端。这样，“真理的政治史”的整个机制理所当然地陷于一种危机状态；通过颠覆认为真理“与自由根本相连”的传统观点来证明”真理的本质是不自由的、谬误也不是低下的，但它的产生完全陷入权力关系之中。福柯认为精神分析为这种批评观点设置了根本障碍，因为它被彻底卷入了忏悔的实践以及对这种实践的否定之中，因为它使性自身成为“要求”解放的真理；马克思主义能够做出决定性的贡献，如果能把其自身与解放目的相认同的那部分，即最终根源于压抑的假设的那部分，与真理的终极显示联系起来的话。这是否意味着对精神分析的批评属于意识形态的范畴？福柯历来对这一术语持有异议（并多次提出质疑），尽管《知识考古学》是一个简短却引人注意的例外，但并不总是出于同样的根本原因。在我看来，一种总的回顾性看法显示出马克思主义者关于意识形态的观念（如马克思在《德意志意识形态》中阐述的——与其说是一种反应，不如说是社会存在的“自我意识”，或是“真实生活语言”的抽象化）必然要在话语和知识的同一领域去理解，即使只是模糊的理解，但却使考古学对科学陈述的批评成为可能。不管哪种情况，这场运动由符号和表现的未定问题发展到了实践的问题。重读《临床医学的诞生》——该书并没有直接针对马克思，同时又有充分的理由针对马克思，但其中文化经验的历史范畴是沿着分析机制的惯例方向展开的——结

论是必然的：马克思的“真实生活的语言”对福柯来说几乎就是孔狄亚克“行动的语言”不可转变的另一种表达方式。(因此，意识形态的全部理论由意识形态理论家们留在了身后。)在后者那里，历史取代了自然，承担了发起经验的作用，符号与事物之间的交互关系以同一性结束。与此相反，重读《词与物》之后对“话语产生”的分析，会发现理解意识形态时之所以会产生问题，是因为意识形态的人类学前提，以及它对主体异化的含混指涉，包括以“误解”或“幻觉”为形式发展而来的、并由控制关系暗示出的那部分。在这两类批判中间，《知识考古学》代表不稳定平衡的短暂一刻（也是福柯惟一一次将马克思、弗洛伊德和尼采相提并论，作为“主体非中心化”的创始人)。为了描述话语生成史上意识形态与科学之间的“切入”，福柯在此处转向了马克思，这里的马克思其实是经过阿尔都塞改造过的实践话语的理论家。“话语实践”在这一领域也具有意义。但这一时刻是不稳定的，因为作为意识形态生成的话语构形总是趋向于将权力话语及理论知识的瓦解，使之成为误解和理解的话语（在认识的意义上)。从这一点出发，“权力—知识”的统一将意识形态的问题转化成这样一种认识：针对真理性而言，所有的实践行为都是相等的，而不是对另一个名称的替代以便起到批评知识（认识）形式的作用。每一实践，作为权力的行使过程，都包含着真理的标准、辩析真理与谬误的过程；这样一来，（科学）知识只是代表着诸多权力中的某一种行使方式。

尽管福柯没有将精神分析作为一种‘意识形态’来批评，他还是明确指出——其方式让人想起在《德意志意识形态》中对投机的批评——性的起源作为“理想的一刻”，“最具投机性的、理想化的、最内在的因素”，“富于想像的时刻”，或“富于想像的因素”，性的历史机制决定了个人对性的经验。他指出把这种起源当作‘精神分析考古学’是有充分依据的。精神分析既不能在

理论上（因为对精神分析来说，性是真理的缩影），也不能在实践中（因为精神分析技巧完全依赖于被禁止的性以及将之恢复原位的秩序）避开这种关于性的观点。其结果是精神分析唯名论的假设非常荒谬，而马克思主义唯名论至少还值得考虑。

所以对弗洛伊德—马克思主义的反对可以用来简单地介绍马克思主义者对精神分析的批判：

> 有一些人认为可以在同时谴责两种对称的虚伪——这样做将误解这一过程，正是依赖这个过程，中产阶级通过傲慢的政治判断赋予自身一种他们津津乐道的性功能。无产阶级从开始就拒绝接受这种出于抑制目的而强加于他们身上的性。如果性的确是由某种源于复杂的政治技术的设置对身体、行为方式和社会关系所产生的作用总和，那么，必须牢记这种设置在两个阶级中的应用方式不同，作用也不同。因此有必要重新审视那些长期以来被轻视了的表述；必须承认存在一种中产阶级形式的性，不同的社会阶级有不同形式的性。确切地说，性最初在历史上是资产阶级的，但在连续的改变与转换中，它对不同的阶级产生不同的影响。

这正是福柯在解释精神分析理论形成的地点和时间，而不是准确地解释它的产生时所涉及到的一个转变。（因为精神分析作为知识的对象存在于整个性客观化的历史之中，存在于性、词语和禁令所构成的全部历史之中。）

性以同样的方式作为实体或“阶级的形体”而存在，所以精神分析话语与实践的实体从它在阶级间战略关系中所占的地位上来看，不能脱离阶级地位而存在。最初，福柯曾经反对把对穷人的政治压迫和对性的控制相提并论。一旦将家庭看作是性设置得到加强的地方，性，从快感和健康角度出发，则是构成资产阶级

特权的基本组成部分，因此成为资产阶级文化的基本要素。但性以中产阶级为基础，与遗传和优生学相关，成为国家种族主义的根基：

> 这一过程与确认其差异和霸权的运动相关。应该承认阶级意识的原始形式之一是对身体的肯定，这至少符合18世纪中产阶级的情况；它将贵族血统转变为健康的有机体及健康的性方式；不难理解为什么资产阶级在承认其他阶级——即它所剥削的阶级的身体和性之前需要如此长的时间以及诸多沉默的反抗。

19世纪的工业化、城市化和社会冲突对这种特权提出了质疑，并将“性身体”扩展到了整个社会身体——即性别化家庭、卫生和人口统计技术的扩展。阶级界限发生了改变：不再与性的身体是否经历了快感有关，而是与施加禁令的方式有关：“那些丧失了孕育性的专门特权的人在验证禁令的本质，在拥有对付压抑的方法上享有比其余人更大的特权。”同时，在中产阶级中，精神分析作为一种批评方法在精神病学那里获得了较高的地位，而下层阶级则被污蔑为“种族”退化的温床，受到了旨在以消除乱伦等罪孽为目的的行政及司法管制。

精神分析这种与社会阶级紧密联系的现象只是批评两面中的一个侧面。另一个侧面讨论的是精神分析的隐含观念，所应用的主题批评方法与马克思主义有一定相似之处。更确切地说，这里对马克思的指涉已经进入了观念的分析。如果精神分析对性的表述建立在显现和隐蔽、欲望与法律、基本相关联的死亡与家庭的相互作用基础之上，那么，福柯认为有必要恢复司法模式，确切说是恢复由产生于实践又作用于实践的权力的“司法话语模式”，而不能简单地遵循使身体规范化的规训的发展。这看上去似乎是

法则和规范内部的一对矛盾，如他在《规训与惩罚》中所具体分析的。他首先表示“规范的权力”与“法律的权力”是相互对立的，然后表明在规训的权力内——即规范的权力内——存在一种“剩余权力”或“补充”，它通过营造司法现实，赋予司法设想以现实的基础。更进一步讲，正是通过谈及这种以法律或司法观念名义进行的批评的转变，福柯才强调了他所称之为的“精神分析的政治荣誉”，以及它与法西斯主义在实践和理论上的对立，这种对立可以追溯到他最初同性反常行为、遗传和退化的“伟大体系”中有机体的决裂。

因此，在这种（精神分析的）理想主义中心存在着司法理想化不容置疑的权力；在历史上形成的关于主权的想像观念。福柯将这种权力描述为一种幻想，但也只表明它延续了一个时代错误：

> 一个规范化社会是以生活为中心的权力技术的历史发展的结果。与所知的18世纪以前的社会相比，我们进入了司法退化阶段；自从法国大革命以来遍布世界的成文宪法，不断确立及修改的法典，各种无情和喧闹的立法行为，都不应该让人产生任何幻想：这些都是使基本的规范化权力变得可以接受的活动形式。

除了几个词以外（“生活”代替了“工作”，“规范化”取代了“经济”，尽管两个文本都谈及了生产，或更确切地说，都谈到了生产力），我们似乎很接近马克思主义，这里的马克思主义类似《哲学的贫困》中的马克思主义，它提出了“风车能带来君主社会，蒸汽磨坊带来工业资本主义社会”的观点，谴责了普鲁东对“私人社会的虚构”；同一个马克思主义，与马克思在《雾月十八日》中和列宁在1905年的思想一致，描述了革命者的

“宪法幻想”，重复了反封建主义的斗争形式；同一个马克思主义，与马克思在《资本论》中的思想一致，描述了在工厂立法中超越契约司法形式之上的权力关系中的永久性“过剩”的影响。

但是我们现在已经走得太远了。这不仅因为福柯间接地认为马克思主义陷入了它自己的国家理论的陷阱，因为在马克思那里，君主国家是受谴责的，是在集权和无权两种观念之间徘徊不定的国家，或者说根据集权或无权的辩证法，福柯认为马克思主义的功能是单纯寄生性的，在《规训与惩罚》中论及 Rusche 和 Kircheimer 的观点时，福柯对相关于控制或毁灭的“集权或无权”的规律提出了系统的反对意见，例如人们就国家机器所能想到的控制和毁灭，或在身体接触的层面上发生作用的“微观权力”辐射网的控制和毁灭。人们可能会将马克思主义对他所批评的司法幻想（或是建立在法律与暴力的对立基础之上的“决定主义者的”幻想）的依赖理解为一种内部矛盾，或是认为马克思关于剥削与国家的分析超出了同步性。所以，马克思主义的部分话语可以理解为关于权力的司法表现的内部争论，精神分析将这种内部争论扩展到规训实践中，构成了 19 世纪人文社会主义不可分割的一部分，在这一意义上，它是对称的：

> 19 世纪出现了另一种对政治制度的批判：一种更激进的批判，因为它的目标不仅是要证明真正的权力是超越法律的，而且要证明法律系统自身只是行使暴力的手段，只附属于某些人的利益，它在综合法规的掩盖下滋生统治的非对称性与非正义现象。但这种对法律的批判仍然是建立在权力必须按照某种法律来行使的假设之上的。

福柯本人为消除法律与法律批判之间的镜像关系提出了一些方法。在《规训与惩罚》中，他吸取马克思在《资本论》中关于

生产中劳动力的划分方法，来说明惩戒手段是如何通过抵消工人的对抗性来增加工人身体的效用的。概括说来，就是惩戒手段如何统一了劳动力积累和资本积累这两个过程的。因此“惩戒”和“微观权力”同时代表了经济剥削和司法—政治阶级统治的另一面，并使它看似一个统一体；也就是说，“惩戒”和“微观权力”正是马克思在分析生产过程时提出的经济与政治、社会与国家之间“短路”时产生的效果（这样我们就可以用“实践”的观点来对待它）。福柯在《求知意志》中再次谈到这个问题时采用了不同的方式，为自身的目的，他使用了“霸权”概念，其方式不禁令人联想到葛兰西。这里的关键是不再以主体或等级来描述阶级，而是将权力关系的复杂性与冲突和对抗形式的多样性体现在概念中，其体现方式能够使人们从理想化地包含着终极危机和必然冲突的“伟大的二元对立”中解脱出来。在机构和惩戒实践的网络遍布社会的基础上，“社会霸权”或“霸权影响”构成了“伟大的统治”和“反抗的焦点”，这种“社会霸权”或“霸权影响”必须被理解为结果，而不应理解为是事先给予的；“终极形式”同时也是差别形式、关系形式。同样，必须将革命理解为“对抗时刻的战略编码”——也就是说，偶然的综合效果，而不是预先决定的。我们应该注意到，列宁也曾这样写过（虽然福柯对列宁“最薄弱环节”的“理论”持讽刺态度）：

> 假设一支军队在一个指定地点占据了一个位置并宣称，“我们支持社会主义”，而另一支军队在另一个指定地点占据了另一个位置并宣称，“我们支持帝国主义”，然后就会有一场社会革命……这只是言语上的革命，并没有理解什么是真正的革命。

简言之，这些修正毫无疑问是反对马克思主义提出的富有想

像力的历史末世论，但它们同马克思所用的策略分析又是一致的，就像它们与阿尔图塞出于批判“马克思主义”目的论的动机而与“多元决定”观念产生冲突一样。

另一方面，不可消除的分歧正是福柯提出的社会冲突结构的观点。这种分歧不包括“局部”或“全球”的取舍（可以理解为微观权力与宏观权力的取舍），而是与权力关系的结构（其中“矛盾”至多只是一种特殊的结构形式）与矛盾的逻辑（其中“权力关系”仅仅是策略上的瞬间）之间的对立有关。最后，我们可以说，马克思和福柯都正确地提出了“权力关系不存在于其他类型关系之外的某个地方，而是内在地体现于这些关系之中”，重申了“权力来自下层”的观点。也就是说权力所有的效果和现实都来自于行使它的物质条件；更不容置疑的是“哪里有权力、哪里就有反抗”的观点。但这些争论不是以同一种方式来理解的。人们或许说，福柯认为这些争论只具有外在的本质，也就是说策略冲突中“对立的目的”互相毁灭、抵消、加强或缓和，但不形成优势统一体或个体。相反，马克思倾向于认为冲突发展的条件是关系内在化的结果，其方式是对立的双方成为关系的功能或承受者。这是为什么马克思主义阶级斗争的观点，实际上没有必要将社会描述为以“统治阶级和被统治阶级之间全球性的二元对立”为特征，但它必然要认为，阶级关系是不可调和的，被统治阶级只有依靠摧毁压迫关系并将它们自身转化为与“构成”那种关系的不同个体才能摆脱这种关系。

这种分歧似乎自相矛盾地与那种与实践对立的分歧相呼应——分歧的结果是，福柯让人以为，以某种方式改变冲突关系可能会产生一个不同的结果。马克思认为实践是典型的外部生产，在自身以外产生作用，所以也产生了主观化的效果（在“生产资料”范围内的冲突），而福柯认为权力是首先作用于身体本身的生产实践，初始目的是促成个性化或主观化（可以说成是“为自

身的实践”或“自身的实践”)，其结果是产生了带有客观性质的影响，或是知识（savoir)。其原因在于，福柯以生活的可塑性来论证他的权力关系逻辑，而马克思主义关于矛盾的逻辑（此逻辑使权力关系内在化）不能与其结构内部的固有性分开来考虑。

上面以重读福柯的一个文本为基础的长篇讨论也许能让我们稍微具体地认识到福柯与马克思关系中复杂的、在某种程度上也是特殊的形式。但我相信，此结论可以进一步扩展。尽管以不同的形式组织在一起，类似的策略复杂性成为福柯研究每一阶段的特征，这一点可以从他的一部著作追索到另一部。我很高兴地指出这种策略复杂性遵循着一个重复了几次的程序，其中从决裂到战略联盟需要进行一场运动，前者以马克思主义全球性批评为一种“理论”，后者部分地应用了与马克思主义相一致的个别马克思主义者的宗旨或陈述。甚至可以认为，后者在变得更狭隘的同时也变成了更具体的马克思主义理念。因此，在愈来愈强烈地反对马克思“理论”的同时，从马克思那里获得的分析方法和概念也变得越来越突出。需要补充的是，福柯引用马克思最频繁的时候，并不是他借鉴马克思最多的时候，他仔细研读马克思著作的时候，并不是他最激进地批评马克思的时候（这一点需要详尽研究他对马克思的所有引用与参考)。

与马克思一样，福柯在马克思逝世一个世纪之后创造了他称为“历史建筑工地上的哲学碎片”，但其方式与马克思不同（因此有必要将他们对立起来研究)。一些同样的问题出现了。首先是以历史哲学的形式出现的哲学问题（这里只有一个问题，或者说这种哲学形式只有一个问题：“资产阶级”社会及其后续的政治形式的独特本质)；其次是作为调查和历史写作（二者都明显有几种形式）的历史的问题。一个世纪以来，相关的问题不断出现，如马克思的研究究竟是历史哲学的顶峰，还是另外一种完全不同的与历史的非哲学关系的起点。福柯也加入到这种研究之

中。但他和许多研究者（也许是几乎全部研究者）之间的区别在于，在阐述了一个纯粹的理论答案之后（可以在《词与物》中关于“儿童池塘的风暴”的著名篇章中找到），他以不同地点研究的不同对象为基础研究实践的形式，其途径是重现由哲学到非哲学的“跳跃”，这种“跳跃”反映了哲学问题的不同侧面（如关于真理、权力和实践的问题，以及时间和主体的问题）。以此为前提，如果我们的目的是要确定我们的哲学范围在什么意义上是无可争议的后马克思主义（在这个术语的双重含义上），研究福柯将提供一个优势的切入点。

但是研究还可以继续深入。由于福柯的话语策略在某种程度上可以当作“后马克思主义”来分析，二者之间一定存在着某种共同的基础。由于马克思和福柯提出的哲学上的转变包括存在了一个世纪之久的由历史的哲学向历史中的哲学的转变，理论领域的张力的主要界限在一系列困境（不管是马克思的还是福柯的）中应该变得明确而最终可以界定。这个领域必须是以某种已经存在的形式进行全面的阐述和详尽的讨论，但仍有很大一部分还有待发现并以图示说明。这也许就是“历史唯物主义”的领域。马克思并没有使用这个术语来描述他在对资产阶级社会的批判分析中所包含的哲学地位，但与之非常接近，也从没有质疑它的用法。总之，它比别的术语更巧妙地表明理论为其自身创造出的客体的利益和哲学停靠点：阶级斗争的物质本质，以及矛盾、历史变革（以矛盾为手段，发生在阶级斗争构成的“社会关系”领域之中）的必要性。这就出现了一个开放的哲学问题，也是一个疑难问题，即是否可以假设存在一种辩证的方法，不包括对其矛盾终结的假设预定，而只包括根据其内部决定对某一给定时间运动的分析。难点是“社会关系”这一概念，或者说作为权力关系内部结构的矛盾概念。此概念支持了马克思的历史唯物主义观点。这也是福柯越来越明确地加以质疑的问题。在这个问题上，他接

近进化论的（临时）观点（在《规训与惩罚》和《知识/意志》等相关著述中），他的观点可以贴上“历史唯物主义”的标签，但在每一层含义上，他的方法都与马克思相对立：物质性并不是指“社会关系”的物质性，而是权力工具与实践的物质性，因为它直接作用于身体；历史性也不是矛盾的历史性（不论将其解作不同斗争形式的总体化的例证，还是不同斗争形式的必然内化的例证），而是事件的历史性；这是种种压制策略和众多而其中有些属于不可控制的征服形式所不可能产生的后果。由此产生了对福柯而言可能产生的哲学难题。照我看来，这种难题与其说产生于理解“微观权力学说”基础上的“转变”的困难，不如说与下面的问题有关：如果把历史形式的种类当成是身体物质本质的出发点，而同时又不包括生活变形限阈内的历史事件，那么能否将其理解为目的论的不同形式呢？

由于马克思的历史唯物主义受到历史哲学唯灵论的纠缠（将矛盾、必然性、结构内在性看成是历史时间的逻辑或话语本质），需要弄清楚的是，福柯提出的直接导致生机论或生物主义的“唯物主义”和“历史主义”究竟研究了哪些问题。反对意见认为福柯以他的实证主义（用来攻击福柯却为他所利用的一个术语）或以他的唯名论回避了这一问题。使用唯名论这个术语有两条充分的理由。“历史唯名论”的应用不仅使“性”、“理性”、“权力”、或“矛盾”这样的理想化概念变得不可能，还禁止一些人直接从身体的物质本质过渡到生活的理想化本质，而其他人却无法抵制从社会关系的物质本质转化到辩证法的理想化本质。但是，即使是出于个人自身的目的而发出的禁令也不过是一个矛盾的命令。它只是控制了问题，但没有解决问题。而且，情况还可以颠倒过来。我们可以假想马克思以下面的方式进行批评反击：“你主张，为了取代作为可挪用的‘物’的权力概念的实现，取代与主权流溢相认同的所有权力的（司法）理想化，你构建了一种清楚说明

其纯粹关系本质的权力分析法。而当我将资产阶级剥削作为劳动力的消费和再生产，作为契约和交换形式的永久剩余来分析时，我不仅是在做你所说的事，实际上我还得出了结论，可以藉此预先批评你的‘唯物主义’的含混性。我完全同意你的历史个体受制于规训的身体的观点，但我认为在其独特的阶级环境中（为什么不是性、知识或文化?），身体本身必须放到关系中来理解。因此我们在两人当中，我才是最彻底的唯名论者，最不具有形而上学性质的。”

我认为，重要的不是区分诸如“身体”和“关系”的概念并把它们归于哪一方——至少要深入检验它们的含义——而是要弄清前面我以抽象的方式提出的问题。在历史哲学批评中，从马克思到福柯，都存在着物质本质，即“唯物主义”的问题。在对物质语境中的历史，或作为“物质”的历史进行研究时，人们面对着一个模糊的、容易出现种种颠覆形式的工作。人们也可能同意，为了不致使物质性的某种形式——经济的、政治的或话语的形式——滑落到形而上学中去，有必要将唯名论作为唯物主义的补充。但马克思与福柯之间的对立说明了做一个唯名论者至少有两条途径。所以出现了历史的哲学和历史中的哲学这两种实践方法。考虑到哲学与历史知识的关系，哲学正是在这（至少）两种方式的距离之间与积极的对立中找到了自身的位置，因此以米歇尔·福柯的工作为杠杆就具有极大的优势。以前研究马克思时会发现自己处于用马克思的研究去批评马克思的含混境地，而现在，我们掌握了两套不连贯且相互对立的理论，也就形成了解决理论知识领域内诸问题的一个“相左的视点”。

市民的灵魂：马克斯·韦伯与福柯论合理性与政府

柯林·戈登　著
王志宏　译

人们也许会在许多方面把米歇尔·福柯的工作与马克斯·韦伯的工作相提并论：他们对于控制形式与训练技术的研究，他们对于韦伯称之为“超越于人之上的理性权力”的关心，他们关于方法与理性伦理学的著述，他们对于尼采的兴趣以及这种兴趣对于批判地吸收他们的思想的影响。

在当代关于福柯的文献中，涉及到韦伯的资料大都与合理性与理性化的主题相关。德雷福斯与拉宾诺（1982，第166页）就写道，福柯从韦伯那儿继承了“对于认为我们文化的根本趋向与我们时代最重要的问题的理性化与对象化的关注”。有时候，比较与责备联系在一起。卡罗·金兹堡在福柯的著作中读出了“韦伯式的”历史观，这种历史观把所有事物都还原为“一个并且是同一的元人类学的与历史学的理性化过程”。在驳斥这种特征时，福柯回答说（1981，第8页）：

我认为，如果一方面不假定理性之中内在的绝对价值，另一方面不冒险地以完全任意的方式经验主义地使用这个术

> 语的话，人们就不能以这种方式把"理性化"说成是给定的某物。我认为人们必须把这个词的使用局限在工具的与相对的意义范围之内。

像德雷福斯与拉宾诺一样，巴里·斯马特（1985，第138－139页）把这当作表明韦伯与福柯之间明显的不同线索。韦伯把理性化当作现代世界中的一个普遍的、全球的、不可避免的过程，而福柯坚持某种更为歧异丛生、复合、可疑的路径。

然而，事实是，韦伯和福柯一样与所谓的韦伯主义毫无关联，这种韦伯主义对于理性化的历史现象采纳了一种亘古不变的，铁板一块的概念。人们不必追溯到韦伯就能公正地对待福柯；此外，对于韦伯更为公平的理解为考察福柯重新提出的问题提供了更为丰富的方法。福柯自己避免对韦伯的任何直接批评。在这同一个问题上引用过他的话，在精神实质上确实并不离韦伯自己再三重复的、凸显的、强调的陈述更近些："我们不得不提醒我们自己，'理性主义'可能意味着极不相同的事情。"（FMW，第293条）

> 理性主义的历史显示出了一种发展，在生活的不同阶段，这种发展决不遵循平行的路线……事实上，人们可能——这个常常被遗忘的简单命题应当放置在每一项试图处理理性主义的研究的开端——从根本上不同的基本观点上并且在不同的方向上使生活理性化。理性主义是一个历史的概念，它涵盖不同事物的全部世界。（PESC，第77－78页）

许多社会学家与韦伯批评者似乎设想，就韦伯而言，所有这些不同都会为现在的官僚政治的进展敉平。然而，很容易证实，韦伯的确把至关重要性系缚在官僚政治官员特有的合理性风格与

企业主或政治家的合理性风格之间持久而内在的区别上。

这就使理性化为何以及在多大程度上决定了韦伯未完成的生命作品（life - work）的全部主题与目的的问题依旧呈开放状态。沃尔夫冈·斯鲁彻建构了一个精心论证的回答，他把韦伯在理性化的不同形式与例证之间的各种比较看成是朝向世界历史的整体发展的社会学的分期。也许，刚刚引述过的韦伯的话提出了就这个提议而言最不可捉摸的困难，如果有人把这些话不仅看作是论证达到不同理性化现象的比较主义的方法，而且看作是论证对于不同的历史问题域是否能在单拱理论（a single overarching theory）的保护下有效地融为一体的怀疑。在这个历史问题域之内，对于理性化的质疑才能被提出。

后者似乎是福柯的观点。他也似乎接近威廉·黑尼斯的观点，他严厉地批评了斯密彻把韦伯的主题当作“理性化的普遍的一历史的过程”：

> 无论理性化的问题对于韦伯来说如何根本，如果它变成了理解他工作的钥匙，那么它就必须被放置到广阔得多的语境中。在这个语境中，对韦伯来说这个问题如此重要的原因将变得显而易见……把理性化过程看成是韦伯的根本主题是不正确的。但是，从关于韦伯的研究状况来看，极为明显的是，把所有事物读解入它的术语当中，以及认为它无处不在都会让人误入歧途。（黑尼斯，1983，第 138 页）

黑尼斯在某种程度上对韦伯的解读并不比斯鲁彻的更不系统，更不忠实，更不片面。他最近关于韦伯的论文必须被看作是许多年来韦伯研究的杰出贡献，即使它们的视角对许多社会学家颇为新奇。就黑尼斯而言，生活方式（Lebensführung）与理性化的形式代表了韦伯社会学的目标。

这种主张涉及关于韦伯的三个相互关联的命题。第一，韦伯的一些工作就黑尼斯而言，这是最重要的部分——把生活方式作为它的紧迫的与主要的话题。在这些著作中黑尼斯为自己找到了充足的辩护理由，其中包括韦伯最著名的文章《新教伦理与资本主义精神》，它论述了浸淫于加尔文教的“有秩序的生活方式”。更宽泛点说，他引述了韦伯（FMW，第267－301页）在《经济伦理与世界宗教》的“导言”部分中表明的对于“生活方式的理性化”的特殊兴趣。其次，黑尼斯把生活方式当作一个原理，它激发并证明了韦伯主要著作，尤其是《经济与社会》的方法论，在那里，社会学的“规范与实际权力的竞技场”根据这些集体力量对于人生活方式的影响而被观察与评价。第三，生活方式是韦伯关于人性（Menschentum）的未来的反思的根本伦理价值标准。在考察当代社会的命运时，韦伯最深切地关注“人格”或“个性”的赓续，这“人格”或“个性”的生活行为把实用理性主义与伦理严肃性统一了起来。黑尼斯激情满怀并且引经据典地证明，韦伯社会学的核心在于道德人类学，这人类学随着当前这个世纪人文科学的实证主义趋向而深刻变化。

从20世纪70年代晚期直到他1984年去世，福柯的工作转向极为明显地与黑尼斯的批评产生共鸣的方向。《性史》后几卷的主要关注点在于描述古典时代晚期实践的“有秩序的生活方式”。与权力和知识的本能并行，现在福柯提出了对“自身的工艺学”的研究，对专门用于通过我的自我的形成与转变的文化实践的研究。在他的早期著作中，“人如何成为主体”的问题已经根据他律的权力的影响探究过了。在那儿，主体化被当作主体性；而在这儿，在自由的条件之上（尽管是男性的，有特权的与主宰地位的少数人的自由）表述的个人自律的文化中它才被研究。福柯在他的生命的将结束之时谈论韦伯在当代日益增长的重要性以及他被说成对韦伯宗教社会学情有独钟，这很可能不是偶

合。使他感兴趣的是这样一个主题，它可能回敬以更切近的研究。

这只是福柯后期工作的一个方面。另一个方面甚至与我们的主题更为相关。在1978年至1979年的讲座中，福柯开始勾勒出一种动向，从先前的根据对于特定的、区域性的、个人化的合理性与权力结构而把他的工作定向为“微观物理学”，转向对于在整个社会与人口的规模上的权力演习的研究。福柯用以提出组织新的分析的程序是“政府的合理性”的程序。尽管这项工作主要适用于16世纪以来的现代欧洲，但是它与那些引导他关于同一时段的性经验的研究的事物关系大莫甚焉，福柯指出，对于现代阶段早期的“统治艺术”的清醒反思的出现伴随着有意识地精心阐述的观念。这种观念是关于自身的政府，个体的行为方面与他者的政府，许多人的生活调节方面之间的内在关联。16世纪新斯多亚派对于自我的新文化、自我认识、自我控制、自我塑造的兴趣，正如葛哈德·奥斯特莱希指出的那样，变成了早期现代政府的政治教育与技艺的重要组成部分。政府的观念占据了福柯后期著作的纽节地位（nodal place）是由于以下两个原因：因为它提出了在政治与分析的微观与实现方面的连续性以及它跨越行使权力与行使自由之间的交合面。

福柯把政府含义定义为“行为的指导”（la conduite de la conduite），这个词几乎没有任何韦伯式韵味，可能它最好是翻译成德文 die Fuhrung der Lebensfuhrung（生活方式的指导）。然而，在韦伯难以数计的关于理性主义与理性化的讨论中几乎无处（就我能判定的范围而言，在任何其他先于福柯的作家那里都不能）能找到“政府的合理性”这个术语。甚至在给事后诸葛亮的幻相留有充分的余地时，这似乎也是一件奇怪的或至少是让人好奇的事实。也许能从对此进行解释的尝试中有所教益。

福柯：政府的合理性

福柯通达政府的合理性，或者，用他自己的新逻辑主义来说，通达“统智性”（有人可能会根据鲁西安·斐伯费尔的语汇把这个术语拆成“政府的心智”）的途径与一套几个明显不同水平上的革新相结合。它包含一个重要的历史命题，一个特殊的研究视角，对于一些相对陌生的历史素材的遗迹的解释，对于他自己先前的研究而言更新的并更具包容性的框架；最后但并非微不足道的是，对于某些当代的政治反思与批评习惯的挑战。在此，我将尝试对这些命题中的每一个提出简明扼要的概括。

（1）福柯的主要历史论题是，现代社会与现代国家的一个突出特点是试图将两个正相反对的集体权力关系的风格融为一体：城邦的模式，它是根据普遍性、法律、公民关系与公众生活的原则建构的，以及福柯称之为“田园牧歌式的权力”的模式，它反倒把绝对的优先性与单个存在者的详尽的与个人化的指导协调一致起来。在福柯看来，现代国家同时具有个体化与总体化的结构。他对于政府的合理性的个人化方面的探索继续了韦伯经常但却通常仅仅是蜻蜓点水般引发的主题，它指向在理性与一种在很大程度上是隐含在韦伯的著作中的生活方式之间的系统联系。

（2）我们已经看到，福柯处理这些问题的方式旨在扩展与完成“权力的微观物理学”，他已在《规训与惩罚》中通过增添对其核心在于管理人群而非单个人的诸实践进行“宏观物理学”的分析尝试了这一点。各种实践，而非各种制度是探索的基本目标。为了理解这是什么样的一种状态，人们首先必需要定睛观瞧政府的实践，正如监狱的诞生可以通过惩罚与规训的实践史来理解。另一个共同特征是对于清晰的、深思熟虑的、有条理的策略与规划的重建的注意。在他最后几本书中，福柯通过把他的工作

描述为一种专题化的研究重申了这一点，这种专题化也就是人类把他们自己以及他单个人及集体存在的不同方面设计与命名为问题的方式。在这种情况下，福柯的知识考古学重建之意图在于把注意力集中在政府的专题化的历史纪录上，也即如何统治与统治什么的问题，政府如何可能，“政府艺术”的基本原理的历史纪录上。福柯没有在任何地方说过除了话语不存在什么现实性，但是，他又在所有地方坚持需要某种历史一元主义。经济与社会，统治的现代目标都是实体，它们的可理解性依赖于必须被发明出的真实事物的编码与表达方式。他断定，统治的这些目标有着特定的物质与思想前提，就其实存与可理解性而言，这些前提依赖特定的知识、技术、专业技能。

(3) 福柯把这些发生了重大影响的方法原理应用到历史数据的领域，这个领域是这样一个领域，尽管它当然并非为先前的研究所知，但却很少被赠予它所应得的充足的战略上的评价。这个领域由学说、教育学以及管理实践组成，它在早期现代欧洲德语国家以财政主义或“警察科学”（polizei Wissenschaft）而名闻遐迩。福柯及其追随者鲍卡勒·帕斯奎诺论证说，财政主义的观念代表了它的历史太经常地（被为了保留君主权力的政治法规与方法）遮蔽了的政治课题化的一种现代模式的第一个延展形式。也就是说，是一种管理实践的一致原则的第一个延展形式。财政主义，换句话说就是第一个清晰而系统的现代政府合理性。福柯认为，对于国家理性的反思即是把政府的合理性设定为特定的、内在的以及关于国家单独持有的某种东西的政治思想的第一个现代形式；国家理性是一种出类拔萃的理性，但它不同于一般意义上的神圣而自然的宇宙秩序。

反过来，警察科学反映了一种想把实体性与连续性的内容赋予这种知识的假定形式的努力。它把国家等同于“社会的整个身体”，并将其目标——国家的“幸福”与单个主体的“幸福”与

"健康快乐"的目标——与"所有人以及每一个人的"幸福联系起来（福柯 1981；帕斯奎诺，1982）。国家的力量建立在它的主体的生活以及他们的秩序、服从与勤劳之上。财政主义通常归类于经济科学的前历史，它的诸观念有可能通过自由主义经济科学及市场的胜利而被委诸于拟古主义。但是自由主义的降临并没有清除国家的问题。自由主义确实是在欧洲的广大地区把警察国家转化为承传而来的安全机制。但是包含了福利国家的谱系学的这段历史受到了连续性的与非连续性的阻碍。

（4）政府的合理性的历史这个概念在福柯早期著作所追求的规范化实践的区域史中有着复杂的联系与来源。在《疯癫与文明》中研究的古代政体中的拘留制度是政府的警察艺术的工具。在《规训与惩罚》中考查过的边沁的环形监狱就是政治保护的自由公理，在这里，长期盛行的马克思主义者的异议，认为福柯的研究排除对国家的考察彻底破产了。相反，日益彰显的是，被称为"国家理性"之物的贫瘠而独裁的类型阻碍任何关于"国家是什么"，国家行为的实际属性与基本原理的详尽考察的方式。一个极为重要的连结点以这个新的分析角度导致了《性史》第一卷中开始提出并形成的"生物政治"话题。生物政治应该被理解为这样一种现象，通过它，人类群体，其实是人类种族的个体与集体生活变成了实践的明确客体。对于这后一主题轻蔑的加以限制的解读现在会极易遭到抵制。在这里，成问题的是潜在的优生学的极权主义或国家种族主义的主题。

同样未能加以阐明的是福利制度的变化方向，这种福利制度推进了某种政治经济学的野心，它企图考虑个人生活的方方面面，而不仅是那些与狭义的经济行为相关的东西。人类资本，个体与国家的生活的费用与价值的形成与增大成了政治估算的量度。从这个角度出发极易理解，为什么伦理讨论的复兴，公众以及制度对于伦理技能的热切需要在当代会舞台上成了如此引人注

目的方面。根据这些方面也更容易理解，为什么马克斯·韦伯的一些主题也在重新引人关注。

（5）从福柯的著作这一部分以一种沉默的但日益有力的方式最终浮现出来的挑战，是意识到这样一种状况，即表现为一种新的激进政治的东西在某些关键方面可能确实与它的时代有一种迟钝（retarded）的关系。福柯本人在写作《性史》第一卷最后一章时，把这种新政治作为对于政府的“生物政治”的现代侵略的尖锐反驳而大加赞美：“无论这一切是否乌托邦，我们现在拥有的是非常真实的斗争过程；认为政治目标的生命在某种意义只取了其票面价值，而且与致力于控制它的制度背道而驰。”（1979A，第145页）那么，为什么体现了这种选择的新力量那么少地为过去几十年政治左翼所利用呢？简言之，答案的一部分也许在于，这种可以被称为自我的自我统治的激进主题已经在与政府主题的重新出现的关联中降生了。这主题并非由左翼发动，而是发现左翼在思想上毫无装备与装备。施密特，巴勒/吉斯卡以及撒切尔的新自由主义政府每一个都反过来成功地把政治领域的谎言转化成为于他们有益的东西，以及赢得他们自己发起的一场强有力的辩论。他们成功地通过把政府问题强行放进选举内容的核心之中的策略，通过确认最高的重要性与现实性，通过把人自己对待他们自己通往这些问题的途径的政府风格的观点与相应的社会—经济公民权相匹配。在此，某种关于政府事业的观念，提出并利用了广为传播的作为首创精神的个体性概念，作为自我的企业家的人的概念。资本主义的生活方式这个主题在此不仅作为意识形态的策略而且作为在制度与实践、存在与思想等方面相关物的真实改变而再现。这些现象常常在“福利国家的危机”的标题下提及，“福利国家的危机”这个术语使他们方便地变成了左翼对国家的批评的习惯模式的题材。但是这种分析易于把更易被领会的东西误认为是危机，或者说在任何程度上在政府的合理性中的更

为深刻变化的时期。

韦伯：国家的深刻变化的时期

我们已经看到，福柯把“政府的合理性”当作历史研究的一个独特对象的方式与年代学的视野相关联，这种视野把在政府的自由与前自由时期之间的过渡相对化了，并且赋予财政主义实践以新的优先地位。从韦伯针对后一主题而参考的极少的书中浮现出一种态度，这种态度比福柯对于政治经济学以及它的历史学的一贯的观点的态度以及对于他那个时代风行一时的自由的前提条件的态度更为亲密。毫无疑问，这种态度也染上了在一个仍旧保持了许多财政主义的警察与上层国家的特征的社会中的生存意识的色彩。韦伯在这个问题上的观点在他的全部社会历史图景中是一个尚未充分发展并相对混乱的区域。在某种程度上，这可以用韦伯将理性化这一现象概念化的诸不同方式之间在这一点上缺乏某种聚合来解释，也许在另一种程度上，还可以用在这个问题的某些方面的形成中残存着的对政治经济学的官方历史的自我意象的依赖来解释。马克斯·韦伯直接提到财政主义的两个场合都出现在对中国的研究中，这很可能不是偶合，在其中的一个场合，韦伯对于鉴别出在类型上不同于现代西方的理性化但在绝对的意义上却并不比西方的理性化更不“理性”的理性化的种类很感兴趣。但这些类型被一些限制或缺陷削弱了，使得它们自己没有能力提供西方式的现代性的模型。那些韦伯称为“中国的重商主义的政策”的著作，或者论述贸易均衡问题的著作，举了些关于中国的政府“没有这个词的现代意义上的商业政策”（RC，第79页，136－138页）的例子。

在《普通经济史》中关于（欧洲）重商主义的讨论亦有类似的双重意味。英国重商主义（韦伯将这个词归功于亚当·斯密）

早在19世纪即出现了，被称为“就君主而言的理性经济政策的第一线曙光”。但是，接踵而来的是熟悉的辩证法，经由它，国家的有意识的经济理性主义把资本主义工业的观点带入政治，变成了资本主义自身的历史掘墓人，使独裁和特权政府与市场机会对立起来。“这时，非理性的与理性的资本主义最后一次面对面地冲突。”（GEH，第347页）无疑韦伯在根本上与亚当·斯密不分轩轾，但是在考察他们各自的论证时显示出了分歧。斯密强调了解除国家的彻底地监控与预期市场的经济事务这项不可能的任务的可能性与必要性。相反，韦伯谴责了内在于重商主义类型的积极的国家政策中的武断与幻象，这一政策通过为商业创造不可预测的条件困惑了市场定向的资本主义，从而否定了起初由早期国家的合法的理性主义所赋予的可测性的利益（ES，第848－849页）。管理的“清晰性”与商业的“确定性”之间的和谐，使国家利益与新生资本主义的利益间的趋同缓慢推进。

财政主义与重商主义紧密联盟——尽管并非同一学说，能否由此推断出韦伯将会质疑财政主义的政府的“合理性”的真实可能性呢？在这种情况下——与韦伯的大部分关于理性的诸形式的论述的要旨不同——人们推断出在他眼中财政主义/重商主义的政策的非理性是与特定的理智上的缺陷相关的事物，这种事物相应于将重商主义与政治经济学截然分开的重要的科学门槛的既定主题吗？

从这项对中国的研究中可以得出比这个结论更为含糊的暗示。在此韦伯称“儒家‘理性’”，为“秩序的理性主义”。他把儒家的“道”这个概念的含义理解为“宇宙的外在秩序及宇宙的实际运动”，并补充说，“这样一个判定在所有其辩证结构未臻完善的形而上学系统中俯首可拾。”（RC，第169面，181－183页）也许可以由此推断出一个关于经济政府这个概念的相似结论，这个政府在管理经济现象的规则与国家政策维持的实际秩序之间不

作任何区别。很清楚，这个概念就是财政主义的（Cameralist）概念。正如鲍卡勒·帕斯奎诺指出的，财政主义把经济的特殊性规定为政府的对象，但不是独立于国家或管理行为的自立。我们可以回顾一下韦伯在《城市》的头几页作出的责难，由于“城市经济”（Stadtwirtschaft）这个历史性概念的颇为盛行的用法，以致于“与经济政策的措施相关的范畴与纯粹的经济范畴混淆莫辨”。韦伯反对说，“这种经济政策并不代表经济发展过程中一个普遍的阶段。”（ES 第 148，1220 页）德国中世纪晚期的自由的帝国城市中管理严密的行会制度因为提供了“城市经济”极为凸出的历史模型，而被当作“三十年战争”之后在德国君主国家里详尽阐述过的财政主义的调整政策的先驱与原型；在那些政策中，经济及其调整实际上被看成是一个和同一个现实性（奥斯特莱希，1983，第 161 页）。

与马克思一样，韦伯曾应许写一篇论国家的论文，但生前未能写就。然而，人们可以怀疑这种疏忽不可能出于偶然。韦伯的确应该详尽地阐述现代国家与现代资本主义的职能之间的历史趋同的特定方面；他应该坚持在有着资本主义的官僚政治结构的发达工业社会中不可避免地存在着技术之间的相互依赖；他应该确定这些结构之间的扩展对比，以致“从社会学上来说，现代国家像工厂一样是一个‘企业’”（ES，第 1394 页）。尽管如此，但是在韦伯的总的观点与奥托·亨策的那篇文章中的观点之间有着细小但是关键的分歧。在其中，奥托·亨策提出通过同等对待早期现代新教国家的“精神”来复制韦伯对于资本主义的精神的加尔文教来源。人们也许会设想，韦伯几乎应该写下亨策的话：“最终国家理性与资本主义在社会学的意义上紧密相联。”（亨策，1975，第 94 页）那么，资本主义与现代经济理性不同之处何在呢？国家理性与经济理性本是同根所生，人们几乎可以假定韦伯已经准备把“将世界置于伦理的、理性的掌握与控制之下”的意

图，例如进步的理性对象化——当作不仅仅归功于清教领袖而且归功于警察国家。但是这些假定实际上都站不住脚。韦伯的确曾经反反复复、热情澎湃地肯定“国家理性”的主张，但是，没有确定一种国家的精神，也没有——把他同下一辈的其他新韦伯主义学者对立起来。以阿费雷德·密勒阿玛克（1944）的方式提议把关于宗教改革后每一个教派的成员的不同的“经济类型”的类型学与对于它们的相应的“国家实践”的类型的研究相提并论。

要澄清这些问题，我们必需考察德国韦伯那个时代其思想的语境、意图以及对立者。韦伯之所以没有能被促成写下一篇关于财政主义国家实践的清晰的研究论文的原因，极可能是他感觉到，在那样一个在它的风俗与日常状况中保持了那么多的警察国家的遗迹的社会中，这样一种谱系学会越发迂回绕远。相反，另一个理由可能是这样一个事实，即在韦伯的世界及韦伯自己的思考当中，那些遗迹的蕴含决不会都引向平行的轨迹。

我们可以回想起，那个谴责了重商主义类型的自由主义国家的资本主义发展的有害后果的韦伯，也正是那个经济学家，他宣称“政治经济学这门科学就是政治学”，以及“在这个民族国家中，经济政策的价值的最后标准是‘国家理性’”（韦伯，1980，第438页）。在就职演说时说的这些话中的煽动性语调不应当妨碍承认这一点，它们的实质与关于19世纪德国政治经济的变化这个事实的陈述并无不同，韦伯是这个事实的职业阐述者，也就是说，国民经济学家。对于经济理论与国家权力利益的关系，韦伯有着高度明确的观点，它反映了在何种可知的程度上，财政主义的与自由主义类型的思想的理智上的断裂，尤其是在德国个案中，远非完全彻底的或直接的（特里伯，1984）。他所选择的术语可能会让人想起梅涅克后来在《国家理性的观念》（译本，1957）中用国家理性为17到19世纪德国职业的连续性所作的证明。福柯在他自己讨论国家理论学说与警察科学的密切联系的过

程中称赞了梅涅克。他把17世纪的理论改写成将国家理性——尤其是它的经济方面——定义为“与国家力量一致的政府”。

韦伯是这种传统的继承人。但是有必要记住，同他的兄弟阿弗雷德一道，在国民经济学的学科之内，用罗特的术语来说，在像古斯坦夫·冯·舍莫勒那样的人的国家形而上学的学科之内，（ES，第LIX页）他也是能言善辩的敌手。正如默森指出的，“韦伯真正寻求的是结束舍莫勒及其学派所代表的社会科学与保守政治学之间的联合，因为那种社会科学在其效验中支持德国现存的半官僚类型的政府。”（1974，第93页）在青年韦伯把国家理性看作是政治经济学这门学科的实用的价值标准和很久以后他那些论述反对把国家神化为永恒最高与绝对价值的价值自由的文章中鲜为引用的告诫之间，并不存在连续性的中断（MSS，第46页）。国家理性是一个标准，但不是道义或本质。反过来，国家理性与对于当前威廉王朝盛行的“国家神话”的揭露性态度的联姻看起来是这样一种观点，它与韦伯坚持国家基本属性的特定的抽象主义与唯名论特征产生了强烈的共鸣。

> 从生存的给养到艺术的惠赐所有这些方式，没有任何可以想到的目标不被某些政治组织在某个时段追求过。从保护个人的安全到正义的实施，没有一个不被承认。（ES，第55页）

几乎在此同时，舒门皮特在他的论文《税制国家的危机》中从神学的立场讨论类似的主题。假定在现时代早期之前就存在“国家”，这是别有用心的，反年代学的。

> 我们习惯于像对于“私人的”东西那样，把某些社会功能当作国或其他什么的特有的东西来考察。但是，不存在能

> 以沉默的方式定义什么是国家的内容的狭窄而永恒的边界：它在自身已经预设了国家的存在。（舒门皮特，1954，第11页）

福柯在其1978－1979年的讲座中接过了同一主题，但加了轻微的改动：他认为犯罪是对于忽视了“国家理论”的处罚，因为这个行为与国家注定本质上具有的特征所产生的具有历史影响的推断有关。他用两个理由为他的回避作辩护，首先，历史并不是演绎科学，其次，国家没有本质：国家自身不过是治理术（govemmentality）的多重制度的动态影响（1984，第21页）。

接着福柯继续论证说，有关政府与国家的政治问题事实上可以通过回避本质主义者把国家理论化的方法得到充分的解析。下面将提到，在稍微变通的意义上以韦伯的名义提出相应的主张。但在某种最重要的意义上福柯的立场与韦伯倾向赞成的立场相比更不抽象些，因为它包含一个肯定命题，即现代国家通过它承担一个“所有人和每个人”的理性化政府的方式而赋予了独特的特征：这个实践综合了“总体化”与“个体化”，并使它们共生。

韦伯当然熟悉那样一个国家的概念，熟悉与警察国家的遗产，更远点说是基督教牧师的传统之间的关联。用他自己独特的术语来说，尽管仍旧模棱两可，他拒绝了这一点。例如，这就是他在“居间的反思”中拒绝接受“国家理性的客观的实用主义”的现代语境的同化的意蕴，这种同化用“全部社会福利政策”的技术观点来限定“国家内部功能的整个过程”（FMW，第334页）。依照韦伯的观点，“福利”意味着承诺实质性的合理性的标准。对与某些独特的单个的情况或一系列事件有关的公正的实质性内涵进行评价。这与“与人无关”的形式的合理性的诸原理正相矛盾。而韦伯认为这些原理对于官僚统治与资本主义都是不可或缺的。形式的法律的合理性与“卡迪正义”（对于单个事件的

个别化的，实质性—理性主义的评估）之间的对比，在韦伯关于西方经济发展的独特条件的论述中，当然是一个主要的并且可重复发生的要素，他对于他那个时代社会中的“卡迪正义”的重现的理解与对于那个西方的动力的腐化或者僵化的预感相关（参见拉斯，1987)。

韦伯提出的在形式与实质的合理性之间的对比的动态化，没有阐明他坚决拒绝的个体化的政治合理性观念的基础，反而把它极有争议地戏剧化了。应当承认，这样一种拒绝有它极为冠冕堂皇的哲学依据。在这一点上，福柯援引了柏拉图《政治家篇》中关于王位的田园诗般的概念，或者说援引了关于统治者对每一个特定主体的个别化关心的讨论，亦即关于政府的讨论，这个讨论是通过只有上帝才能实施统治这个观点而得出的。人们可能会以同样的口气引述康德的主张，即“福利没有原理”（Wohlfahrt hat kein Prinzip)，不能变成为了国家的任务而在形式上有效的公理。

事实上，韦伯关于福利政策的详细观点比他笼统的谴责所暗示出来的东西要复杂得多。他赞扬国家为工人提供事故与健康保障，批判了这个领域中限制俾斯麦的规定的视界的盲目政治策划。相反，他在承认特定领域中那些政策（慈善——警察的福利与经济保障）的根本的技术与非内容的特征时，使用的公式被格外地选择用来暗示不言而喻的保留权利的可能性（WL，153页)。毫无疑问，韦伯的敏感性是历史的敏感性，他对于“福利国家”与“警察国家”的意义的亲缘性极为敏感，对于后者在国家特性中残余与“上层”和“下层”的服役—控制的特征的关联的亲缘性极为敏感。“这些绅士们骨子里是警察”（Diesen Herren steckt eben die Polizei im Liebe)，这句措辞是典型的韦伯的戏谑语，它反对德国工业管理中的某些集权主义实践（GASS，第80页)。

在前面我暗示过福柯把政府定义为“行为的指导”，可以看作与韦伯的“生活方式”的主题相得益彰。很明显，这个观念现

在附加了韦伯强烈地不信任任何与“指导他人的行为”有关的合理性观念而必须大大修正。的确，如果他没有对警察国家作过专门研究，可能就是这样——在其他那些已经详细讨论过的想法之上——因为对他而言这些至多可以达到对于他的世界历史观这个绝对普遍性的主题在时间上的有限的证明；也就是说，把“我们很高兴把看作是具有普遍价值”的特定西方学识与要么是“国家管辖下的驯化”（FMW，第283页），要么在宗教的权威在世俗的田园式权力之下的征服这种一再发生的可能命运危险地并列在一起。在新教伦理的黄金时期可以看到这种辩证法起作用。

> 教会对个人生活的监督，正如在加尔文政教中实施的那样，几乎不异于宗教法庭。这种监督会妨碍个人能量的解放，在一些情况下它的确产生了妨碍作用，而这种个人能量的解放本来就已经受到为了得救而进行的理性的禁欲主义的追求的限制。

当然，韦伯关于西方资本主义的可能性的条件的部分论述过了在互相能独立而竞争的教会与国家权力之间的中世纪的困境。它的影响是制度获得了既没有完全的“教皇至上的权力”，也没有获得完全的田园的权力。在这里，福柯追随韦伯指出了西方传统中，在一方面体现了韦伯称之为“田园的权力”的东西的政府的哲学和另一方面他称为建立在法律、公民身份和公共空间的基础之上的雅典民主政治的东西之间的永恒的张力和分裂。这和东方的正统文化相反，它融国家、教会和像耶稣基督一样的国王的意象为一体。当然，区别在于福柯认为现代政府有在一个完全世俗化的政权中重合或合并这两个极端不同的统治框架的“魔鬼”般的事业。对韦伯而言，有人会说，社会政治的核心问题是维持那保护积极的个人生活方式的集体状况，而抵制后者包容人一个

严厉的、遍布的集体—田园式的管理和生活规章。在这里福柯的方法与韦伯的正相反对，但只是在某种程度上。他极力坚持在警察和政府的自由风格之间的结构区分，但是他同样坚持两种政治观点对于把个人生存作为国家内容来课题化应有共同的和根本的兴趣。如果有人在这方面再次求助于韦伯，他也许会更清楚地认识到他的全部著述是如何聚焦于政府的行为与合理性，即使他并不是特地用这些术语来表达。如果说韦伯不是一个这个话题方面的引人注目的理论家，这也许是因为他是一个激情满怀并且埋头苦干的阐述者。

社会学这门“横断科学”和市民的灵魂

使我们对于韦伯的关注点的理解变得敏锐的一条途径是利用福柯对于转变的评论，这个转变受科学与政府之间的联系中的古典政治经济学影响。“警察科学”是这种推论实践（discursive practice）的范例，福柯把这种实践命名为 savoir（知识），这种意识也是而且本质上是一种“技巧”（Know - how）。在这里经济与规范是不可分离的知识对象；从警察的角度来说，经济学知识等同于管理知识。政治经济学把这个联合拆得四分五裂。在它证明国家自己的与经济过程相关的知识手段的不可避免的限制的同时，它在原则上与政府的关系的观念相分离。这个观念能从经济学中推导出它的特定的行为。就它自身而言，政治经济学假定了，用福柯的话来说，“横断科学”的立场，国家在估价它的行为后果时必需加以考虑的一组原则，但是它不能被看作是充任政策的普遍公理。毕竟，不干预原则（Laissez - faire）并不对每个国家的事务来说都是镇静剂；它可以限定政府的责任至于在实践中限定这些限制的确切标准，它也会遗留下深刻持久的不确定性。

福柯暗示，在这认识论的重塑中关键性因素是由引人利益这个概念事承担的。政治经济被新的现实化激活了。尤其是它的性质被当成文明社会的历史与形成的反思。这即是说，重商主义政策一直以为作为它的力量与知识的对象的人口是由单个的主体构成的，他们当中的每一个人对于重商主义者混乱的推理来说，都是利益主体。这样，单个主体就是被偏好的自己的合理性统治着的动因，那些偏好是不可还原的，不可转化的——从国家知识的总体的利益立场来看——不可理解的。根据福柯的假设，使得全部经济主权的观念站不住脚的，就是这种经济个体性的理性的构造的异质性和不和谐，这与有着政治法学特征的总体化截然不同的逻辑有关。同时，经济学这门"横断科学"通过探索一种形式的文明的个体性的需要与能力而对自由政府的资源做出了重要贡献，也就是说通过探索经济人（homo economicus），与此相关的是，国家被迫放弃直接控制的主张。

经济个体性的概念名归于苏格兰启蒙运动中的思想家们，它决不是一个还原的抽象，而毋宁说是一个关于人的本性和特征的道德的、历史的和政治的反思的扩展性结构交织而成的一个主题。一些当今的评论家为我们后来失去经济学的、社会学的、哲学的话语的关联性维度而表示遗憾。针对这种诊断，福柯提出一个重要的反例，而且在那儿他代表了德国国民经济学长期具有的特征。在它最一般的特征中，后者是对社会定位的个人行为的研究，把经济学的"观点"推广到包含人类行为的超经济条件与维度的研究。无疑，也正是这种特殊的角度最明晰地把韦伯的社会学事业同"关于社会的科学"区分开来了。

威廉·黑尼斯最近的论文把重点放在那样一个韦伯式的课题化的框架上。核心是在形成的和调节性的集体的社会力量的系统——"规范的和实际的力量的竞技场"——和一个焦点对象"经济"（die Wirtschaft）之间的关系。经济也可以同时看到是"经济

活动”（das Wirtschaften）。黑尼斯指出，后一个术语，它的德语语义被它的英文翻译弄得有些苍白，它包括这样一个方面，国民经济学保有 konomik 的古老的方面，它指关于家庭事务的行为，关于个体经济的“哲学 实践”学说（黑尼斯，1984，第 343 页）。当我们读到韦伯把国家理性称为政治经济学的实质的标准时，那么就值得同时回忆起古老的 konomik 和财政主义的联系。帕斯奎诺注解说，王子有时在关于警察的文献中被赋予主人的特征，他的经济国家（Wirtschaft – state）的丈夫、（husbandman）家庭持有者、企业主（帕斯奎诺，1982，第 88 页）的特征。这个观念既准确地反映了在公众民主与私人所属关系（王子的地位相当于他的领土和民族的所有者）之间的模糊边界，又准确地反映了新经济政府对古老的，牧师的权力的染上了神学色彩的传统的困窘的影响；把牧羊人转译成股票持有者，把牧人（Hirt）转译成主人（Wirt）。

但是，最后，为了理解韦伯面对这份遗产作出的中肯的评价，必须伴随着对于下面一点的明确承认，即韦伯强烈反对田园世界或警察世界。他关于经济活动和“社会的秩序与权力”的论述——或者用黑尼斯援引过的意义相当的词来说，关于个性与生活秩序（Personlichkeit 和 Lebensordnung）的论述——出现在政府行为和国家理性的公共领域中，而不必披着镇定自若的生活方式的理性指南的伪装。毋宁说，它显现为政治经济学家的“横断科学”，一门关于必要的或可能的条件与后果的学说，国家理性在选择某些行为或者回避某些过程中必须把这些条件与后果考虑在内。

社会学的这种实践的相关性（pratical pertinence）的观点把韦伯的讨论塑造成了多层次和多方面的论证空间。一方面，在东普鲁士的农业研究中（当然它实际上的建设已最大程度地偏离了放任主义的简单的描述），韦伯自己致力于农业结构、土地拥有和

人口调整的研究。韦伯认为由于集体的特征与生活方式的不受遏制的后果不利于德国的政治力量。在另一个极端，由于过分强调德国的特殊条件，他对德国统治阶级特征的形成与变形作了分析（《国家性格与容克阶级性格》，《德国重建时期的国会与政府》）。韦伯在引述中称之为"特征学"的东西在这些研究中扮演两个角色，首先是作为评价政府行为的影响的维度，其次是对在一个给定的有统治能力的社会中的生存水平评价中的因素（通过集体态度与制度机制的精致的辩证法来调整的）。这里黑尼斯对韦伯与托克维尔共同拥有的，对于自由思考的独特倾向有一句恰如其分的评价：他们感兴趣的不是"权力"与"自由"，而是与之相对应的道德宪章（Seelenverfassung）的形式。

通过特别提到韦伯关于约伯·布克哈特和安东·蒙格提出对于出版机构的现代角色问题的态度的评论，黑尼斯把我们的注意力转向了韦伯思考的另一个关键指示物。布克哈特表达了自由状态对于必须包括在像希腊城邦的生活模式那样的公共的政治生活模式的个人行为的影响，这种生活模式"在它最亲熟的方面调节着整个希腊公民的生存"。这与社会主义者蒙格的观点相反，他认为将来社会中出版机构"假定了审查官的角色，他们在公共讲坛上处理人们不能委托给法院的问题"。在这里黑尼斯取消（recall）了"古代检查官制度规范，在公共场合监督，防范和束缚市民的灵魂的方式，而市民的灵魂是多么让马基亚弗利、卢梭，甚至托克维尔着迷"（1983，第166－167页）。关于这个问题韦伯自己的价值理性偏好的定位，在韦伯自己的科学的谨严背后，黑尼斯明确而又准确地猜中了他倾向于蒙格的立场。

这个暗示含义极其丰富。韦伯的"特征学"主题不仅仅来源于国民经济学的前自由的资源，而且也来源于马基亚弗利的共和国市民的美德的位置（topos）——这有韦伯对于《佛罗伦萨史》中的"美丽的篇章"的追忆为证，那个章节赞扬了"那些认为他

们的母邦的伟大要比灵魂得救高得多的市民”（FMW，第126页)，认识到上面这一点的确是合适的又是有益的。无疑，正是在这里，“责任伦理”才最接近可以含糊地称为韦伯式的“国家精神”，它可以与“资本主义精神”相提并论。这种初期的比较可以扩展包含韦伯对于在生活行为的美德和实质上是非理性的或者是准虚无主义的动机之间的似是而非的联系的理解。考虑一下在加尔文教派的世界秩序的天职之后的“冰冷而神圣的国家理性”(ES，第199页)。但是“检查制度”的困境可以被解读为把二重张力装入韦伯的社会 政治的视野，对于当前的关于政府的反思而言，它给了它最持久的具有启发性的价值。

首先，按照最糟糕的说法，正如黑尼斯假定的，韦伯的确偏爱寻求“市民灵魂”的幸福的积极尺度。但是，他也同样坚持，这些尺度一定不能被允许假定总体化的政府的僧侣统治/剥削/政策制度的形式。这个问题在它的形式上，在相当大的程度上，在它的特定内容中对于韦伯来说决不罕见。相反，它概括了19世纪大部分时间中公开提出的政府的自由难题。也许值得记住的是，上述引证过的重新唤起的罗马检查制度，至少在它的文字的历史的指称中暗示了特定的控制因，它在基础与人员方面与其他办公室、政治规则截然不同。韦伯与在他之前许多自由主义者一样要求不是位于国家制度之内的而是在全体人民的中间阶层中的力量。尺度和过程，它们将能塑造和宣扬与工业社会的状况相契合的各种经济与政治市民。在这时，韦伯与其他自由主义者一样，发现了同时尊重和超越隐含在管理型的法律国家(Rechtsstaat）的形式或理性的原理中的政府的限制。

祛魅和过渡到现代性

前面几页试图得出，有时候可能与材料的表面情形相反，在

政府的合理性这方面，韦伯的工作与福柯的兴趣之间的对照和联系的一种模式。现在还要考虑的是通过韦伯的观念对后来的影响而建立起来的某些联系，这些联系也许有更容易证明的重要性。但是首先必须动用福柯的论证的支持来把就管理的思想而言的有碍于理解韦伯的我们这个时代现实意义的阻碍踢开。后一个问题与正确地理解被称为韦伯世界观的第二个主要张力线（the second major line of tension）的东西有关，这个问题可以压缩在这个表达式中："为世界祛魅。"威廉·黑尼斯一再通过强调这一点来显示他对于直觉的确信。但是这一次有必要反对他的结论。

虽然黑尼斯批评了先前评论家们的如下见解，即祛魅（Entzauberung）是韦伯的事业的核心主题（master - theme），在讨论生活方式这个话题时他自己给它指定的角色是决不屈尊第二位。在这里祛魅相应于韦伯的分析所定义的那个现代性的历史门槛，在此之外，那些分析的权力与指导价值穷尽了它们的解释的适当性（explanatory pertinence）。官僚与市场的社会被赋予了"人际社会关系的伦理的不可评性"，在资本主义生产过程内部的人类关系的"伦理的稳定物价不可能性"（impossibility of ethical valorisation）。这个发展的逻辑的结论是清除了"召唤"与"召唤者"（man of calling）的观念，这些观念的划界形成了韦伯社会学的伦理核心。黑尼斯把韦伯看成这样一个人，他发现自己还原成为与未来相关的沉默，以及局限在马勒创作的与失落的生活方式的世界"永别的奏鸣曲"中。

黑尼斯认为，在韦伯那里，这个主题的真实意义，以及因此他的全部事业的根本意义在于把不可通达之物（除了通过解释学重建这种特定的努力）传送给当代公众。这种不可通达性起因于道德与文化灾难影响，这些灾难把我们在精神上与韦伯和古老的欧洲文明隔绝开来。韦伯曾蓄意目睹了这个文明的崩溃。韦伯提出的伦理涵义、实践哲学的（严格地说，非实证主义的）文化空

间的可能性、人类学的话语都因为后来数辈的社会学家的根本的技术官僚庸俗主义而变得洁白无瑕（untainted）。

也许福柯愿意赞同这个结论只有稍作修改后的变形，其附加条件是，有益地朝韦伯“转向”必须要求在我们事前寻找那些未被承认的形式，尽管所有文化批评主义都被祛魅了，韦伯的问题的那些形式又回到并且恢复了它们自己，反过来修正了那些我们现在向韦伯提出的最有用的问题。

有人也可能会猜想，福柯有足够的理由质疑黑尼斯论述在韦伯那儿的祛魅意义的命题的充分性。因为有很强的理由可以怀疑韦伯是否曾经利用下面这样的假设，一般的世界历史门槛把一个传统的伦理的宇宙与只有伦理学或没有伦理意义的现代世界隔绝开来。人们可能会更同意，韦伯最为连续的主题是社会行为在伦理上有意义的与无意义的成分之间的关系，它没有被任何现代性的变迁所打断。例如，可以从关于工业劳动力的调整报告中看出，韦伯甚至认为缺乏伦理意义的经济现象也引起了他对于它们的可能的伦理后果的浓厚兴趣。在它处更为明显的是，有人注意到，假定对韦伯而言召唤者从现代世界中消失，就承认了与至少两个主要兴趣的召唤有关的例外。也就是说，科学与政治的召唤，更不必说他补充的新闻记者职业的小花絮。

关于韦伯强烈地感受到因为生活的理性化而引起的悲观已经说了许多，有时甚至到了忽视他自己对于这些挑战的深思熟虑的反应的地步。一般说来，把下面这个信念归之于韦伯是无稽之谈：为世界祛魅是只有以不可容忍的道德牺牲为代价才能兑现的变动的门槛。他真正想要说的不如说是这样的，不同的社会抵达那个门槛——由于他在社会学中阐明了各种原因——时被赋予不同水平的成功地实现它的能力。把韦伯对于德国状况的诊断误读为普遍的文化预言，它戏剧性地让人满足，今天他关于德意志特性的论述的残酷细节比起他写作的那个时代来已不能让人击节赞

赏；但是这种解读在神秘化中强加了沉重的代价。在帕森斯的《新教伦理》译文中（“这种虚无主义想像它已达到了前些未有的文明水平”）遗漏的尼采的“最后的人群”，在尼采那儿指的主要是德国人。韦伯的批评的锋芒与其说是朝向祛魅过程自身，不如说是朝向虚伪的和不成熟的，对于他的德国同胞求助的祛魅的补偿：“暴发户贵族统治”的容克人格的大量复制，私人寻求体验的折衷主义流行病。把韦伯大部分临场发挥的政治方法和预见的特定的和民族语境去掉，不仅使它们成了为了论战而扭曲的易上钩的猎物（easy game for polemical distortion），而且还极不公正地把韦伯的社会学的普遍的和具有长期价值的努力当作是教条式工具。德国人的灾难并不表明社会学实际的生命跨度的终结。相反，在它的最完备的意义上，韦伯的整个方法假定了社会问题的连续的时间与地域的可变性。

如果人们转而考察自韦伯那个时代以来的诸如“生活风格”和“生活方式”这些他著作中至关重要的术语的引人入胜但研究得很不细致的历史时，这个评价结构复杂而且具有讽刺意味的细微差别，但是并没有彻底动摇。无疑在这里有一些语义学的琐屑的现象在起作用，某种批评理论可能会以忧郁的、贵族气的讽刺口吻批评这一现象。但是还有一种琐屑之事只为这一观念历史的成功作证明，这种赢得的成功的身份的“关键词”是——“生活方式”：西方的或东方的，民主的或社会主义的，自1945年以来每个渴求世界权力的主题音调当中的主旨；“生活风格”：大众消费社会的文化—商业的自我肯定的标题。在50年代和60年代，韦伯的左翼批评者有时会走过了头，建构在韦伯的政治和伦理学与第三帝国的建立之间的同谋关系的桥梁。现在人们不禁惊诧于这次事业是认识到更让人兴奋的连续性的一种转喻的替代品，这种连续性存在于韦伯的观念和这些批评家正在其内部写作的联邦共和国的当代政治风俗之间。也许在纳粹事实面前韦伯观念性的

犯罪只是某物的一种错位象征。在战后德国民主中居于核心地位的韦伯的根源的意识从来没有得到足够的反思。无论如何，联邦德国重建期间，在新的二手文献中，明确地吸收韦伯的资源这件事的存在所受到的注意是如此之少，这让人莫名惊诧！

韦伯的新自由主义

福柯在他关于新自由主政府的讲座中讨论了一群德国法学家和经济学家，他们因为战后与《秩序》杂志的共同联系而广为人知，被称为秩序自由主义者（Ordoliberalen）：威廉·勒普克、瓦尔特·奥康、弗朗兹·玻姆、亚历山大·吕斯透、阿尔弗雷德·米勒－阿玛克。他们当中的一些成员曾受教于阿尔弗雷德·韦伯。我们已经知道，米勒－阿玛克致力于扩展韦伯的工作的坚决尝试。秩序自由主义者的观念为战后德国政体的社会市场原理提供了大量的思想基础，他们哲学的核心可以被描述为在黑尼斯详述的那个宽泛意义上的韦伯经济主题的强劲复兴。企业（enterprise）的图型不仅被当作经济活动的指导模型，而且被当作人类活动总体的模型。单个公民应当是他们自己和他们的生活的企业主；单个人的生活应当被构造为一串企业，经济的和非经济的。吕斯透把他追求的这个目标的纲领称为“生机政策”（Vitalpolitik)，把自由民主的内在原理定义为“合乎人的尊严的生活方式”（eine menschenwürdige Lebensführung，吕斯透，1963，第36、82页)。作为企业竞争运动的自由空间，经济市场为国家的东山再起提供了可接受的理论基础，国家作为创办人和监护者，它是繁荣昌盛的引擎，它同时以及因此（ipso facto）从国家颓圮的真空中重建政治的秩序与法律。

福柯对秩序自由主义做了两点饶有兴味的评论。一是指明他们的思考的建构主义的、反自由主义的要旨。市场可以看作是自

主的而非自我支撑的秩序。它需要积极的、富于创造性的政策来维持它，而这个任务构成了政府行为的基本合理性。他的第二个评论与这种新自由主义的反宿命论特征有关，这种新自由主义是明显缺少文化悲观主义的韦伯主义的一种版本，许多评论家在韦伯的祛魅主题中看到了这一点。福柯把秩序自由主义当作那个主要归功于松巴特的论题的强劲对手，那个论题是，现代大众社会的道德虚无与紊乱是自由经济制度的直接后果。他们争辩说，这些现象毋宁说是现代德国每一个政体所成功地实施的反自由的政策的影响。

威廉·勒普克 1942 年流亡瑞士时写作并出版了《目前的社会危机》，他在其中写道："笔者迫切想在精神定位方面做一次绝望的努力。"在德国新自由主义中的这种伦理的和有时是宗教的联想，不应当作是反共产主义的重建的哲学的装饰而被立刻排除。在任何情况下，与对它的蕴含作评价相关联的，是比用韦伯或其他人的标准对阿德诺尔的共和国的道德环境所作的估价更多的东西。福柯的分析重在肯定，首先，在韦伯思想与秩序自由主义者的思想之间存在着与信念的真正的连续性；其次，战后的年代里他们的观念已经显示出了真正的创新能力，这种创新能力至少在某种程度上在一个新的集体生活样式（Lebensstil）中得到反映。在那些在西方社会逐渐占据主流的几种统治风格中，这些影响清晰可辨：政府向市民们建议一种新的责任伦理，把"企业文化"提升为社会与经济市民的新模式。与这些发展相关的政治措施大部分（但不是惟一地）来自中间派与右翼。就社会变迁的相应的基础性力量而言，情况并不必然是同一的。个人生存的某些方面的警察化，因为需要更多的个人独立而呼吁国家的尊重与支持，没有它们，新自由主义的政策就不能影响各种倾向，自 1968 年以来在右翼政治中激发了大量的创新趋势。福柯本人在许多方面是他们最具代表性的思想家。但是福柯也在 1979 年指出，这些

发展并没有伴随着左翼内部的对于具体的社会主义政府合理性的原理的反思，——尽管有社会主义的其他思想成就——现在没有过而且从来没有这样一个合理性。之后的岁月中，他通过寻求恢复福利国家的方式，又提出了一些关于这种情境为何改变的论述，福利国家将把个人自立的手段的同等规定加入到物质保护的基本形式的规定之中去（布奈尔·埃特·阿尔、戈登，1986）。

现在这种诊断与这个建设居然达成了高度共识。在宽泛的意义上说，福柯关于政府合理性的话题的观念的政治兴趣是它们可能提供出的一种帮助，在当今充满困难的语境中，它有助于满足韦伯将终极伦理与责任伦理折衷起来的请求。本章试图证明，把这些观念同韦伯的观念加以比较、对照可以教会我们关于韦伯的和我们自己的新东西。

注释：

① 福柯从来不会把这些素材加工成一个待发表的增订本。一些新的残篇面世了（1979B；1981；1982；1984）。关于财政主义，参见帕斯奎诺（1978；1982）和特里伯（1984）。后两者包含文献指导，重要的补充材料可在布鲁纳和奥斯特莱希处找到。更一般地，布奈尔·埃特·阿尔（1991）通盘考察了福柯和其他人的相关著作并作了节选。直到去世前不久，福柯还参与了关于政府合理性的进一步的集体工作的计划（甘达尔和考夫金，1985）。

②“扩展经济学”的观念，或者说把“经济系方法”一般化地运用到人类行为当中，可以通过不同的途径达到。这些原则在构建论证域时将继续存在，在论证域之内，韦伯的主题今天仍众说纷纭。可以考虑一下卡利·贝克和另一方面阿尔波特·费希曼或者阿玛提亚·孙的工作之间的距离。福柯指出了在秩序自由主义者的德国新自由主义与芝加哥学派的美国新自由主义之间明显的区别。如果没有与韦伯时代的斯莫勒和奥地利学派之间冲突的对比，也许这些区别就不存在。

③ 这些观点摘自福柯 1979 年 3 月 29 日和 4 月 4 日的讲演。

福柯、德里达论尼采和“人”的终结

艾伦·D. 施里福特　著
严泽胜　译

我给你们讲授超人。人是一种必须被超越的东西。你们都干了些什么以便超越他呢？

——尼采

人确实存在吗？哪怕只是暂时设想一下假如人不存在，世界、思想和真理可能是什么样，也会被认为只不过是中了悖理谬说之邪。这是因为我们受到人的近期表现如此之蒙蔽，以致不再能记起这样一个时期——它并不那么遥远——世界、世界秩序和人类存在，但人不存在。不难理解，当尼采急切地宣告那一预示着希望前景的凶兆，即这样一种看法：人不久就会死去——但会被超人取而代之时，他的思想为什么对我们本应有、而且仍然有搅扰人心的力量；根据一种永恒回归的哲学，这意味着人很久以前就已消失，并且会继续消失，而我们有关人的现代思想，我们对他的关切，我们的人道主义，对那预示着他之不存在的喧嚷全都安然地充耳不闻。

——福柯

人这一称谓是对那种在形而上学或本体神学的历史中——换言之，在他的全部历史中——梦想着充分在场，梦想着可靠的基础以及游戏的起源和终结的存在的命名。

——德里达

在乔治·巴塔耶颇具影响的《论尼采》[①]问世大约15年后，紧随着海德格尔的两卷本《尼采》于1961年的出版，法国学术界意味深长地重新恢复了对尼采的兴趣。在接下来的20年里，有关尼采阐释的新方法层出不穷。1962年，吉尔·德勒兹的《尼采与哲学》[②]问世。两年后，在罗耀蒙特（Royaumont）举办了一次国际性的尼采学术讨论会，[③]与会者有德勒兹、米歇尔·福柯、亨利·比罗尔特（Henri Birault），吉恩·华尔（Jean Wahl）、盖布里尔·马塞尔（Gabriel Marcel）、吉恩·博福雷特（Jean Beaufret）和卡尔·洛威斯（Karl L with）等人。头十年出现了吉恩·格兰尼尔（Jean Granier）、莫里斯·布朗肖（Maurice Blanchot）、皮埃尔·克洛索夫斯基（Pierre Klossowski）、吉恩－米歇尔·雷（Jean－Michel Rey）、伯纳德·保德莱特（Bernard Pautrat）、皮埃尔·鲍多特（Pierre Boudot）、萨拉·考夫曼（Sarah Kofman）和保罗·瓦勒迪尔（Paul Valadier）等人专门或主要论述尼采的著作，[④]一些法国主要期刊刊出了尼采专号，[⑤]1972年在塞里西拉沙尔（Cerisy－la－Salle）的国际会议厅举办了另一次较重要的以"今日尼采"为主题的学术讨论会。

60和70年代出现的这种尼采阐释激增的现象，显示了法国新一代哲学家的两种基本倾向。其一，这些阐释反映了对上一代人专注于黑格尔、胡塞尔以及海德格尔的偏离。尽管"三H"对当代法国哲学继续发挥着巨大的影响，但是吸引这新一代人的问题却是由另外影响很大的三巨头框定的，他们是"怀疑大师"尼采、弗洛伊德和马克思。第二种倾向是随着第一种而来的：离弃

那种形而上学人道主义（例如，萨特的存在主义便是以此为特征），而转向一种视主体为阐释空间中的一种话语功能的新意识。而这第二种倾向——主体作为一种阐释的功能而非某种享有特权的认识论或形而上学的出发点——正是我将在下面讨论福柯和德里达对尼采的读解时所要考察的。福柯和德里达都拒绝把尼采看作是哲学人类学的传统中人，并且也拒绝把他看作是存在主义的先驱。相反，他们尤其关注尼采对形而上学人道主义之基础的批判，以及他所发动的对哲学人类学之主体的解构。在下文中，我将考察他们各自对尼采以及“人”的“终结”的讨论，并且试图证明他们各自关于“人”的未来的结论，吸收了不少从尼采对人、主体性和权威的批判中所引出的论题。此外，我还将论证，尽管他们的批评策略表面上显得大相径庭，但这种歧异却掩盖了他们在关于主体性的概念和权威批判之必要的立场上的基本相似。

首先，简要地审视一下福柯和德里达对尼采的读解最初于中出现的一般知识场景是有助益的。在福柯的早期著作中，我们发现一种对尼采和当代法国哲学的三个基本主题——怀疑的阐释学、对语言性质的反思以及“人”的终结——之联系的典范性阐明。1964年在罗耀蒙特举行的第17届国际哲学讨论会上，福柯提交了一篇题为《尼采、弗洛伊德和马克思》[6]的论文。在这三位思想家那里，福柯发现在符号的性质和一般可用以解释符号的方式上发生了根本的转变。这种转变——福柯将其看作是开创了现代新纪元[7]——包括从强调符号的表征功能转到将符号视为已然是阐释能动性的一部分。即是说，符号不再被看作是某种深隐意义的储存；相反，它们是些表面现象，与一种判定阐释乃是永无休止的任务的不可穷尽的网络相联系：

阐释永远不会完结，仅仅是因为没有要阐释的东西。没

有绝对优先要阐释的东西是因为从根本上说，一切已经就是阐释了。每一符号自身并非呈现于阐释之物，而是对其他符号的阐释。[8]

在马克思有关现象是“象形文字”的说法中，在弗洛伊德视梦为总已经是一种阐释的看法以及尼采关于面具和阐释活动本质上的非完成性的理论中，福柯勘测出一种动向，即从那作为能指和所指之间的一种单义关系的“符号霸权”转向一种视符号为总已经是被阐释和在阐释的真正意义上的阐释观。在这个意义上阐释学必然是可疑的，因为这样一种将符号看成是能指和所指间的简单关系的天真看法遮蔽了统治（马克思）、神经症欲望（弗洛伊德）和颓废（尼采）的种种关系。

这就是福柯于中提出他常被引用的格言“阐释学和符号学是两个凶恶的敌人”[9]的语境。在讨论福柯时常被忽略的是，在这个语境中，被肯定的是阐释学的任务，而被批判的则是符号学的任务。在罗耀蒙特的这次会议上，福柯把符号学看作是那种仍然处在语言内部结构转换的层次上并且断言“符号的绝对存在”的符号研究。另一方面，他把所有对符号可能意指的东西，即它们的“意义”的探究统统归之于阐释学，并同时使符号的绝对存在服从于无休止的阐释任务。在这一点上，我们无须卷入那些关于福柯是否和于何时宣称赞成阐释学事业的争论之中。我们目前所要做的是搞清楚尼采以及弗洛伊德和马克思处在当代法国知识场景最前沿的内在含义。

后面两个主题——对语言性质的反思和人的消亡——均是结构主义运动的主要动机，而结构主义在法国成为重要的思潮是与重新恢复对尼采的兴趣相伴随的。不过，这两个主题并非仅为结构主义者所关切：两者均在福柯的《事物的秩序》中被提出，而在此书中福柯明确拒绝接受结构主义的标签。[10]在这本著作中，

尼采被挑选出来作为20世纪知识型的先驱，这种知识型是随着语言作为"一种必须被掌握的谜一般的多重性"这一问题而出现的。[11]在福柯看来，正是"哲学家尼采""第一个把哲学任务与一种对语言的激进反思联系起来"，[12]就语言的存在问题仍然是当代知识型所面临的极为重要的问题来说，福柯把这种知识型的根源追溯至尼采。

以几乎相同的方式，福柯在尼采那里发现了消解人的最初尝试：

> 也许我们应该在尼采的经验里看到根除人类学的最初尝试，而这种根除无疑是当代思想所致力的目标：通过哲学批判，通过某种形式的生物主义，尼采重新发现了人与上帝相互从属的所在，在此上帝的死亡与人的消失是同义的，而且超人的即将出现首先意味着人之死亡的急迫。[13]

在谈及人的消失或死亡时，福柯想到的是极为特定的含义，而在此语境中，把"人"视为某种意义上的专门名词是不会引人误解的。在福柯看来，"人"是对那种"奇特的层验超验对偶"（'strange empiricotranscendental doublet'）的命名，对其"实际经验"的分析是在超越使经验知识成为可能的生物学和历史文化条件的层面上运作的。"人"因而是这样一种存在，他有助于将古典知识型的日益瓦解的表征中心化，并因此逐渐成为哲学人类学的享有特权的对象。[14]在以上所引的将尼采与根除人类学联系起来的那段话之前，有一整页论及康德关于人类学为哲学之基础的系统论述。在《纯粹理性批判》中，康德讨论了人类理性感兴趣的三个问题：我能知道什么？我必须做什么？我被允许希望什么？[15]在他的《逻辑学导论》中，我们发现这三个长期的哲学问题被归结为第四个问题：人是什么？关于这四个问题，康德评

论道：

> 第一个问题由形而上学回答，第二个由道德，第三个由宗教，第四个则由人类学来回答。不过，所有这些问题实际上都可置于人类学之下来考量，因为前三个问题均与最后一个问题相关。[16]

在这种考量中，福柯发现了哲学人类学这门学科的诞生。[17]在题为“人学的沉睡”的那一节里提到了尼采和康德，显然，福柯认为，尼采将现代知识型从其人学的沉睡中唤醒几乎等同于康德发现自己被休谟从其独断论的沉睡中唤醒。[18]只有理解了福柯所谓的“人”指的是康德人类学的一个基本概念，我们才能明白他说“人是一个近期的发明，是一个历史尚不到两个世纪的形象”的意义。[19]

尽管这个基本概念自康德以来在人文科学话语中占有特权地位，但福柯却预见到了作为此一基础的人之统治的终结。福柯在尼采有关超人的教义中看到的正是对这一终结的宣告，因为超人将只有通过克服人性才能克服虚无主义。这一点对于理解福柯将尼采置于人的终结的开端至关重要。在福柯看来，尼采提供给我们一种未来的哲学，这种未来将不属于人而属于超人。因而超人在尼采那里是与“最后的人”一同出现的：两者首次出现在扎拉图斯特拉的“开场白”中。[20]这个最后的人确实是人的最后一个，而超人在这里被解释为一个全然不同的“种类”，是某种不再是人的东西。记住这一点，我们方能理解福柯在《事物的秩序》中最后一次提及尼采的意义，在此他把尼采的上帝之死和人之死结合起来。[21]根据尼采的术语来看福柯的“人之死”，我们发现人之死就是那个“最后的人”之死，即那个上帝的谋杀者之死。这里，福柯回顾在《扎拉图斯特拉如是说》（扎拉图斯特拉——

“最可憎之人”）中，上帝据说在遭遇那个最后的人时死于怜悯，他写道：

> 尼采的思想所宣告的不是上帝之死，而是紧随这种死而来、并与此有着深刻关联的上帝的谋杀者的终结；是人的脸上爆发的大笑，也是面具的恢复；是他感到自己沿着它随波逐流，并在事物的存在上感觉到它的强制力的深层的时间之流的消失；是同一事物的永恒回归与人的绝对消亡的一致性。[22]

就是说，尼采宣告作为一种太严肃的人类中心主义的标准承载者的人的消失被福柯称赞为开创了后现代的知识型，这种知识型将不再把人看作是表征性思维和话语的享有特权的中心。随着尼采所谓的人的消亡，福柯发现了那种统一语言的计划的回归。如此，福柯在《事物的秩序》中的考古计划的结论便铭刻在尼采的同一事物的永恒回旭——反复出现的是语言作为一种必须被掌握的多重性这一问题——中了。鉴于古典知识型围绕着表征功能来统一语言，那么现代知识型则让语言作为混乱的资源被人类主体用于意义的表达。随着这个主体的死亡，语言的“存在”和“统一”的问题被再次提出。过去20年来的法国哲学在很大程度上可被看作是对有关这个问题之回答的“人文科学”的含义的探究。

现在让我们从福柯——他把人之死铭刻在语言的存在这一问题的永恒回归上——转到雅克·德里达的文本。在德里达的文本中，我们发现尼采不可思议地频繁出现。一般而言，德里达“利用”尼采的文本来作为一种非决定性的范例，以挫败那种在某种二元对立中作非此即彼式选择的逻各斯中心主义的渴望。[23]一个恰当的例子是德里达在1968年所作的名为“人的终结”的演讲。

在该演讲的结尾，德里达赋予两种与解构形而上学人道主义有关的策略以某种非决定的补充性逻辑。第一种策略通过回返到形而上学传统的起源并利用这种传统的资源来反对它自身。在采用这种策略时，“你要冒在一种总是更可靠的深度上不断地证实、巩固、凸显你声称要解构的东西的危险。”[24]第二种策略断言要绝对离弃传统，试图以间断和侵入的方式来改变基础。不过，这样一种策略认识不到只要还保留着传统的语言，就不可能与之决裂。而这种无视语言力量的后果必然是幼稚地在人们试图予以置换的场所恢复一种新的基础。

根据德里达，这些解构风格的第一种是海德格尔式的，而第二种风格目前则在法国大为流行。（我可以补充一点，在讨论福柯的《事物的秩序》时我们已见识了这第二种策略。）在把这些解构策略运用于尼采和“人”的终结时，产生了两种截然不同的阐释。对海德格尔来说，尼采是作为最后一个伟大的形而上学家出现的，人的终结似乎是形而上学唯意志论达到了极点。因而，在海德格尔看来，作为纯粹意志的超人充当了一种人道主义的形而上学复制品。对福柯来说，尼采是与现代知识型决裂的第一人，而人的终结则出现在超人对那被征服的最后的人的嘲笑中。

德里达告诫我们必须抑制住在这两种策略间作非此即彼式选择的冲动。这两种策略相互补充，而在我们目前的历史处境中，已无可能在这两者之间作简单的选择了。换言之，我们必须同时选择两者，从而在返回起源的同时实现基础的改造。要做到这一点就必须改变哲学写作的风格。当德里达面对尼采关于“人的终结”的立场时注意到了这种风格的改变。他发现尼采的立场暧昧不明——就是说，在尼采那里有不止一种“人的终结”。阅读尼采的文本要求我们有作多重理解的准备，事实上人有两种终结：作为末日（eschaton）的终结和作为目的（telos）的终结。尼采在《扎拉图斯特拉如是说》中使我们面对人的这种暧昧的结局，我

们发现那个（最后的）人面临着在更高级的人和超人之间作出选择。这种在人的终结问题上的暧昧表明了德里达自己对主体在哲学话语中的未定地位的看法。与海德格尔和写作《事物的秩序》时的福柯不同，德里达拒绝抛弃主体。相反，他试图为主体定位。正如他在另一个场合所指出的，“我相信在经验的与哲学和科学的话语的某种层面上，假如没有主体这一概念会寸步难行。问题是要知道它来自何处和如何运作。”㉕

为了给主体在解构中的地位问题提供一个答案，我们最好是回到尼采的文本，考察一下他试图解构他自己作为一个作者的主体性的尝试。在《曙光》第二版的前言中，他评论道：“在任何权威面前，人不允许思考，（相反）他必须——服从！”就作者在传统的阐释观中已然占据了权威的位置而言，我们如果在尼采对阐释的能动性的肯定中发现他对任何因素——包括倾向于约束这种能动性并限制其游戏的作者——都表示反感，就不应该感到奇怪。在整整两卷《人性、太人性》中，尼采告诫不要把作品与其作者相混淆。一旦文本写就，它就有了自己的生命，而当作者将它公诸于众时，就放弃了支配其意义的所有权力：“当他的书开口时，作者就必须闭嘴。”㉖

在他的其他著作中，尼采继续质疑作者在阐释空间中的特权地位，在《瞧，这个人》的第三章《我为什么写了如此好的书》中，他公开承认并证实自己的作者权威性的自我解构的后果。在开头一句，尼采将自己与其文本分开：“我个人是一回事，我的著作则是另一回事。”㉗他接着讨论了“被理解或不被理解”这一问题。在其后的几页中，他自豪地宣布了他的著作不被理解的几个原因，这些原因反映了作者与其文本之间的成问题的关系。一个人要像尼采理解其著作那样理解它们，那就必须成为尼采：

从根本上说，没有人能从事物——包括书本——中获得

> 比他已经知道的更多的东西。人对于他所缺乏了解的经验会听觉迟钝。现在，让我们设想一个极端的例子：一本书只谈论完全超出了任何寻常甚或罕见经验的可能性的事情——那它就是表达一系列新经验的原初语言。在这种情况下将完全听不到什么东西，但会产生这样的听觉错觉——什么也听不见的地方无物存在。[28]

这一极端的立场表明一个人的著作不被理解有多种不同的情况。假定尼采的观点成立，那就没有人能像他那样理解他的文本。然而在他看来，这样的理解甚至是不可欲的。这里我们可以回忆一下扎拉图斯特拉对他的追随者所说的话：

> 我的行走无不是探索和疑问；——是的，人必须学会解答疑问：不过，那——是我的趣味：——不好，也不坏，但确是我不再感到羞愧，也不想隐瞒的趣味。“这——是我的道路，——你们的在哪呢?”我这样回答那些向我问“路”的人。因为路，并不存在。[29]

尼采并不为在他的读者那里不能完全复原他的意思而悲叹。相反，他为如下事实而自豪：他的同时代读者“缺少”倾听在他的文本中言说的东西的“耳朵”，而他也为自己开脱了用他的作品所设的诱饵钓不到鱼的责任。[30]要是被尼采的鱼钩钩住，要是在肯定的意义上体验他的作品，就会激发读者去行动，去对种种价值进行重估。这并不意味着读者要去重复尼采式的重估。相反，由于要有足够的风格去回应重估价值的召唤，尼采给予他的读者以从他们自己的视角去进行价值重估的创造自由。在这种讨论中，我们发现了文本交流的一种被重新估价的意义。就是说，交流不是意义或真理在个人之间或文本与读者之间的直接传递。

毋宁说，一个人在挪用观点的过程中所传达的是一种态度、一种姿态和一种风格。作为一个作者，尼采放弃了自己的权威立场而采取一种更有助于激发读者健康的述行反应的立场。在《善恶的彼岸》的结尾部分，我们发现尼采表达了这样一种担忧，即担心他的著作正在变成真理。尼采如此担忧的原因是，所有的真理——包括他自己的，如果被接受为真理，就只会阻碍他的著作试图“传达”的那种重估价值的健康反应，就此而言，传达真理是与他对作者功能的看法相抵触的。

尼采自己的作者—权威的主体性的自我解构将他对传统阐释观和对哲学主体的批判联系了起来。在强调阐释过程的能动性时，尼采抛弃了那种视阐释为主体与客体之间的一种关系的看法。对尼采来说，“主体”与“客体”两者本身就已经是阐释了，[31]而当他写下“你不可以问：‘那么由谁来阐释？’”时，[32]仅仅是因为这样的问题已经将阐释过程引入了歧途。同样，你也不可以问“那么阐释些什么呢？”阐释既不基于主体也不基于客体；它存在于分隔它们的那个之间的空间。在这个空间中，主体和客体起着限制的作用，企图将阐释过程集中于任何一方都将只会遮蔽这一过程的原动力，并且终止阐释游戏的扩增。[33]

随着尼采文本的作者“身份”这一问题，我们回到了福柯提出的基本上是尼采式的问题：“谁在说话？”[34]在本文的最后部分，我想勾勒一下福柯和德里达对这一尼采式问题的回答。此外，我还想指出，尽管他们回答的方式不同，但他们各自的答案均承袭了贯穿于尼采文本中的思路。福柯在两个场合提出过这个问题。第一次是他在《事物的秩序》中称赞尼采开创了作为“一种必须被掌握的谜一般的多重性”的语言时提出的。福柯写道：

> 对尼采来说，问题不在于知道善恶本身是什么，而在于所指的是谁，或更确切地说，当有人说 Agathos 指的是自己

或 Deilos 指的是别人时，是谁在说话？因为正是在那里，在话语的持有者并且更意味深长地，在语词的拥有者那里，语言被整个地聚集在一起。[35]

福柯是如何回答“谁在说话?”这一尼采式问题的？我们可以从尼采遗稿中的一段话里预见到福柯的回答的轮廓：

我们看到：一个权威在说话——谁在说话？——你们可以宽恕人的傲慢，假如它是试图尽可能地抬高这种权威，以便在权威之下尽可能少地感觉到羞辱的话。因此——是上帝在说话！

人需要上帝作为绝对的法令，而不需要上诉法院作为“绝对权威”——或者说，如果人相信理性的权威，他就需要一种统一的形而上学，凭此权威才是合逻辑的。

假定对上帝的信仰消失了，那么这一问题便会重新出现：“谁在说话?”——我的回答不是出于形而上学，而是出于动物生理学：是牧人本能在说话。它想成为主人，因此它会说“你应如何如何!”——它将从整体利益的角度来评价个体，它仇恨离群者——它把对一切个体的恨都转移到离群者身上。[36]

我们在尼采的话中发现权威在说话，首先是上帝的权威然后是牧人的权威。我们已经看到福柯把人的消失与上帝的死亡联系起来。尼采的超人——他宣告了上帝和最后的人或牧人的死亡——将不屈从于任何权威，而且就神性和人的主体性都是在权力、权威和屈从构成的一个关系网络中运作的这一点来说，超人不再是受制于所有这一切的主体。福柯将主体和屈从连在一起。在一篇写于死前不久的文章中，他写道：

> 正是某种权力使个人成为主体。主体这个词有两种含义：受别人控制并依赖别人，通过意识和自我认识而与他自己的身份联系起来。两种含义都暗示了某种征服和使屈从的权力。[37]

对福柯来说，主体似乎是意识形态的产物，是话语的作用原则而非它的享有特权的起源。这并不是说要完全抛弃主体，而是说它的权威可以被解构。问题是要剥夺主体的起源角色，而把它作为话语和权力的一种易变和复杂的功能来分析。

> 我们应该搁置这类典型问题：一个自由的主体如何穿透事物的密度并赋予事物以意义；它如何通过从内部激活话语的规则来完成自己的计划？相反，我们应该问：像主体这样的一个实体在什么条件下和通过何种形式可以出现在话语的秩序中；它显示怎样的功能；它在每种类型的话语中遵循什么样的规则？[38]

在这里，福柯回到了他五年前在罗耀蒙特所提出的意见。当他最后谈到阐释的职责是无限地自我阐释时，特别提到：

> ……阐释此后将始终是由“谁”来阐释？一个人不是阐释所指中有什么东西，而是——从根本上说——阐释谁提出了这种阐释。阐释的起源正是阐释者，这也许就是尼采赋予“心理学”一词的意义。[39]

不过，问“谁在阐释？”或“谁在说话？”并不是期待某个主体之名来作为回答。在其文章《什么是作者?》的结尾，当福柯

宣称“谁在说话?”这个问题必须让位于“谁在说话有什么关系吗?”这个问题时，他明确说明了这一点。更确切地说，“谁?”这一问题已铭刻在尼采在《善恶的彼岸》将之理解为“形态学和有关权力意志的发展的教义”的“心理学”中了。[40]在说话、在阐释的是权力意志而不是主体，而且“谁?”这个问题要求对体现在言语或阐释中的力的类型（肯定生命或否定生命）作谱系学的探究。尼采告诉我们，主体本身就是一种阐释，一种被创造的实体，一种“目的在于界定那种在假定、在创造、在思维的力的简化。”[41]就界定某物是为了更好地操纵它而言，尼采像福柯那样，承认那种将主体性原则用作一种统治原则的压迫性的利用。例如，正像尼采在将“自由意志”的谱系学追溯至基督教的“刽子手的形而上学”时所表明的，个体性和主体性能被而且已经被用于屈从于意志、法律或他人的权威的目的。严格地说，超人根本不会是一个主体。他将是各种力量的聚集，是权力意志的混合物。他不会要权威，也不会作为一个权威被求助。

然而对于“谁在说话?”这个问题还有另外一个回答，它采取一种不同的策略攻击古典的主体概念，而且我认为，这正是德里达提出的那种回答。像福柯一样，德里达也对古典主体概念中的独裁统治充满敏感。但这种使作为话语的享有特权的中心的主体去中心化的策略却不像福柯的策略那样具有明显的政治性。相反，他将自己的解构批判集中在文学权威上。而当德里达在《论文字学》中解构作为一个拥有支配语言储备的最高权力的主体的作者时，或当他在讨论弗洛伊德的过程中使“写作的主体”支离破碎时，一个尼采式的主体出现了。作为一个享有特权的中心的古典主体因而消失在那个正在写作的关系系统中：

如果我们是用它来指作者的某种绝对的独立性的话，那么这种写作的“主体”并不存在。写作主体是各种层次——

神秘的书写簿、心理、社会、世界——之间的一个关系系统。[42]

在把主体分散在文本关系的系统中时，德里达采取了尼采的拒绝将主体实体化的策略。对尼采来说，这种拒绝是以一种把权力意志看作是生成的无限游戏中的能动力量的哲学为基础的。在德里达看来，这种拒绝则是基于一种文本性理论即这样一种观点：那个在写作或阅读的人总是已经铭刻在一个不能也不会被绝对控制的文本网络之中。将这两种拒绝连在一起的是对关系的流动性的强调，因为尼采和德里达都认为古典主体概念的功能在某种程度上说就是分类和固定。在尼采那里，主体的实体化所阻遏的正是各种力量关系的游戏和在这种游戏中的强力的积聚：主体的概念只是起到一种保存的功能，并在单纯的、无限的生成游戏中提高人的生命价值，不应当把主体设想为一种静态的、持久的实体。在德里达那里，正是写作/游戏的关系“系统”在与那种作为限制这种写作/游戏的中心的古典主体性概念相对抗。对德里达来说，是尼采指出了那条肯定写作的去中心游戏的道路，因为这种游戏瓦解了那种指引着逻各斯中心主义传统的在场的形而上学。关于尼采的肯定，德里达指出它是：

对世界的游戏和生成的单纯的欢愉肯定，是对没有谬误、没有真理也没有给能动阐释提供起源的符号世界的肯定。那么，这种肯定所确定的就不是失去中心而是非中心。它放任自流地游戏，沉浸于起源的不确定、踪迹的创生冒险中。

接着，德里达写下了可使我们得出结论的最后一小节。尼采的肯定：

> 不再转向起源，而是肯定游戏和试图超越人和人道主义，人这一称谓是对那种在形而上学或本体神学的历史中——换言之，在他的全部历史中——梦想着充分在场，梦想着可靠的基础以及游戏的起源和终结的存在的命名。[43]

文字学，即关于书写的“科学”，将不再是一门关于人的科学。“人”这一赋予那作为中心、作为存在中意识充分在场的主体的名称，如果要有一种克—“人”（the gramme - ‘man’）的逻辑的话，就必须去中心，必须解构，必须让它游戏。在德里达对游戏的召唤中，我们可以听到扎拉图斯特拉在《扎拉图斯特拉如是说》之第四卷向更高级的人发出的信息的回声，在那里反复出现的主题是学习舞蹈和欢笑的邀请：

> 更高级的人哪，你们最大的坏处莫过于不学习舞蹈，人必须跳舞——超越你们自己而跳舞！你们的失败，这又算得了什么呢？可能会成功的事多着呢！因此你们要学会自嘲！高举你们的心，优秀的舞蹈家啊，高些，再高些！也别忘记大声朗笑。欢笑者的王冠，玫瑰花环王冠，弟兄们呀，我把它掷向你们。我宣布这欢笑为神圣；你们更高级的人啊，学习欢笑吧！[44]

共同诉诸于一种尼采式的权威批判表明，福柯和德里达的计划的不同之处最好看作是局部运用的差别而不是哲学方向上的根本分歧。然而，我们也不应该忽视他们各自对“人”的未来的宣告上的一个重要的修辞差异。这一差异取决于“终结”（ends）的语言和“结束”（closure）的语言之间的差别。鉴于福柯声称人的“终结”是与一种新知识型的诞生相伴随的，德里达则拒绝

采用这种启示性的语调，而是在在场的形而上学之范围内宣布人的结束。这种语调本身上的差别影响到他们各自对尼采那里的人的未来的读解。有两种"人"的未来将让位于超人——最后的人和更高级的人——福柯关注的是前者，德里达谈论的则似乎是后者的未来。因此，福柯谈到最后的人的"终结"——即作为屈从和征服之场所的哲学主体的终结——将伴随着超人的出现。相反，德里达似乎是指主体性的结束——其界限可以"某种笑声"为标志，[45]要绝对越过它是不可能的。在这一点上，德里达也许会承认扎拉图斯特拉在《痊愈者》中的"可怕"的了悟：甚至最渺小的人也会永恒轮回。根据扎拉图斯特拉自己的承认，德里达拒绝谈论人的"终结"。尽管如此，人的未来将是不同的，因为他超越了中心化主体的权威界限，就像尼采的更高级的人在学会欢笑和舞蹈而超越自己时会被改变一样。

不过，在结束之前，我想补充一点，福柯自己在其后期著作中背离了人的"终结"那种引起争议的修辞。也许是意识到自己过分卷入了结构主义的"人的死亡"的计划，福柯将自己最后二十年的工作目标描述为试图"写出一种有关我们文化中使人成为主体的各种不同方式的历史"。[46]"主体"在这里被看作是一种特殊的文明形式，是在现代西方国家建立的种种权力关系的产物。福柯因而把他1981年的工作界定为"通过拒斥这种几个世纪以来一直强加在我们身上的个体性"而促成"某些新的主体性形式"。[47]

福柯和德里达都没能详尽勾画他们宣布其出现的这种新存在将会是什么样子，就像尼采没能给我们详尽描述超人的存在一样。然而重要的是要认识到，他们对形而上学人道主义的批判并没有导致一种反人道主义。正如德里达针对海德格尔的超越形而上学的计划所说的那样，"如果某种对立和对立结构本身是形而上学的，那么形而上学与它之它者的关系就不再可能是对立的关

系。"[48]尼采、德里达和福柯对主体或人的拒斥不再采取反人道主义的形式，因为无论是人道主义还是反人道主义都仍然处于同一种二元形而上学的范围之内，并且面对着同样的困境。在求助于尼采和"人"的终结时，德里达和福柯通过勾画一种基于多重性、游戏和差异，而不是基于传统人道主义/逻各斯中心主义的主体性、意识、自律和自我身份的价值的人的形式，指明了超越——或暂时逃离——形而上学人道主义之封闭的手段。如此，他们既显示了他们之受惠于尼采的思想，也显示了他们作为两个深受尼采著作影响的"未来哲学家"在哲学史上的地位。[49]

注释：

① Georges Bataille, *Sur Nietzsche*, Paris, Gallimard, 1945.

② Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1962; 英译者 Hugh Tomlison, *Nietzsche and Philosophy*, New York, Columbia University Press, 1983。

③ 1964 年 7 月 4－8 日举行的这此会议的发言和讨论以 *Nietzsche: Cahiers du Royaumont* 为题发表，Philosophie No. VI, Paris, éditions de minuit, 1967。

④ Jean Granier, La problème de la Vérité dans la philosophie de Nietzsche, Paris, Éditions du seuil, 1966; Maurice Blanchot, L'Entretien infini, Paris, Gallimard, 1969; Pierre Klossowski, Nietzsche et le Cercle Vicieux, Paris, Mercure de France, 1969(Klossowski 亦翻译了海德格尔的两卷本《尼采》交由 Gallimard 于 1971 年出版); Jean－Michel Rey, *L'enjeu des signes. Lecture de Nietzsche*, Paris, Éditions du Seuil, 1971; Bernard Pautrat, *Versions du Soleil. Figures et système de Nietzsche*, Paris, Éditions du Seuil 1971; Pierre Boudot, *L'Ontologie de Nietzsche*, Paris Presses Universitaires de France, 1971; Sarah Kofman, *Nietzsche et la métaphore*, Paris, Payot, 1972; Paul Valadier, *Nietzsche et la critique du christianisme*, Paris, Éditions du Cerf, 1974。

⑤ 例证参见 *Poétique*, Vol. V, 1971 on 'Rhétorique et philosophe'; *Revue Philosophique*, No. 3, 1971 on 'Nietzsche'; *Critique*, no. 313, 1973 on 'Lectures de Nietzsche'。

⑥ Reprinted in *Nietzsche*: *Cahiers du Royaumont*, pp. 183 ~ 200; English translation by Alan D. Schrift forthcoming in *Hermeneutics and Postmodern Theories of Interpretation*, edition by Alan D. Schrift and Gayle L. Ormiston, Albany, State University of New York Press.

⑦ 保罗·利柯提出了相同的看法。参见 *Freud and Philosophy*: *An Essay on Interpretation*, translated by Denis Savage, New Haven, Yale University Press, 1970, pp. 32 – 35; see also 'The Critique of Religion', translated by R. Bradley DeFord in *The Philosophy of Paul Ricoeur*, edited by Charles E. Reagan and David Steward, Boston, Beacon Press, 1978, pp. 213 – 222。

⑧ Michel Foucault, 'Nietzsche, Freud, Marx' in *Nietzsche*: *Cahiers du Royaumont*, p. 189. 除非另外注明,这篇文章以及其他法文和德文的引文均为我自己所译。

⑨ Foucault, 'Nietzsche, Freud, Marx,' p. 192.

⑩ 例如,可参见福柯为《事物的秩序》英文版所作的序言中的一段话:"在法国,某些半吊子'评论家'坚持给我贴上'结构主义者'的标签,我无法使他们愚蠢的头脑相信我没有用过任何结构主义特有的方法、概念或关键术语。" *The Order of Things*, New York, Random House, Inc., 1973, p. xiv。

⑪ Foucault, *The Order of Things*, p. 305.

⑫ 同上, p. 305。

⑬ 同上, p. 342。

⑭ 同上, p. 313 – 321。

⑮ Immanuel Kant, Critique of Pure Reason, A804, B832f.

⑯ Immanuel Kant, Kant's Introduction to Logic, translated by T. K. Abbott, New York, philosophical Library, 1963, p. 15.

⑰ 海德格尔在讨论康德奠定了作为哲学人类学的形而上学之基础时提出过相同的观点;参见 Martin Heidegger, Kant and the Problem of Metaphysics, James S. Churchill 译, Bloomington, Indiana University Press, 1962, pp. 213 – 215。

⑱ 参见 Immanuel kant's Introduction to the Prolegomena to Any Future Metaphysics。

⑲ Foucault, *The Order of Things*, p. xxiii; see also pp. 308, 386 – 387. 康德的《逻辑学导论》首次出版于 1800 年。

⑳ “与超人相对的是最后的人:我是联系着前者创造他的。”Friedrich *Nietzsche*, *Werke*, *Kritische Gesamtausgabe*, edited by Giorgio Colli and Mazzino Montinari, Berlin, Walter, de Gruyter, 167ff, Abt. VII, Bd.1:4[171]。

㉑ 吉尔·德勒兹在《差异与重复》(*Différence et répétition*, Paris, Presses Universitaires de France, 1968, pp.81ff.)中表达过将上帝之死与自我的消亡联系起来的相同的观点。在那里德勒兹称赞 Klossowski 在 *Nietzsche*, *le polythéisme et la parodie*(reprinted in Un si funeste désir, Paris, Gallimard, 1963)中第一个作出了这种联系。

㉒ Foucault, *The Order Things*, p.385.

㉓ 我在别处讨论过尼采和德里达对二元对立思维之批判的相似性; see ‘Genealogy and/as Deconstruction: Nietzsche, Derrida and Foucault on Philosophy as Critique’ in *Postmodernism and Continental Philosophy*, edited by Hugh J. Silverman and Donn Welton, Albany, State University of New York Press, 1987。

㉔ Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, translated by Alan Bass, Chicago, University of Chicago Press, 1983, p.135(translation altered).

㉕ Jacques Derrida, from the disecussion following ‘Structure, Sign, and Play in the Discourse of the Human Sciences’ in *The Structuralist Controversity*, edited by Richard Macksey and Eugenio Donato, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1970, p.271.

㉖ Nietzsche, *Assorted Opinions and Maxims*, section 140; cf. section 157; MA, sections197, 208.

㉗ EH, ‘Why I Write Such Good Books’, section 1.

㉘ 同上。

㉙ ASZ III, ‘On the Spirit of Gravity’, section 2.

㉚ Cf. EH, JGB, section 1:“从此以后,我的一切著作都是鱼钩:或许我也像别人一样深谙垂钓之道? …… 如果一无所获,不要责备我。鱼失踪了……”

㉛ Cf. WM, section 481.

㉜ WM, section 556.

㉝ 德里达认识到了这一点,他在《马刺》中写道:尼采开创了“划时代的引号制度,这种制度是针对每一种属于可决定性哲学系统的概念而实行的”。

Jacques Derrida, *Spurs*: *Nietzsche's Styles*, translated by Barbara Harlow, Chicago, University of Chicago Press,1978,p.107.对德里达来说,这种取消了译解文本真义的解释学计划的制度使阅读摆脱了意义、真理、存在和在场的支配。它也使阅读摆脱了作者的权威,从而使文本向着一种无尽的解释游戏开放。在*Spurs*中,德里达在讨论那把被遗忘的雨伞时展示了这一划时代的制度,这一点我在别的地方有详尽的讨论;见 Schrift,'Reading Derrida Reading Heidegger Reading Nietzsche' in Research on Phenomenology, Vol.XIV,1984,pp.87 – 119。

㉞ 福柯是在《事物的秩序》中提出这个问题的,The Order of Things, p. 305, 也见《什么是作者?》的结论,'What is an Author?' in Language, Counter – Memory, Practice, Donald F. Bouchard and Sherry Simon 译,Ithaca,Cornell University Press,1977,pp.137 – 138。

㉟ Foucault, The Order of Things, p. 305.

㊱ WM, section 275.

㊲ Michel Foucault,'Why Study Power: The Question of the Subject' in Hubert L.Dreyfus and Paul Rabinow, Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics, Chicago, University of Chicago Press,1981,p.212.

㊳ Foucault, 'What is an Author?', p.137 – 138.

㊴ Foucault,'Nietzsche, Freud, Marx?',pp.192 – 92.

㊵ JGB, section 23.

㊶ WM,section 556.

㊷ Jacques Derrida, Writing and Difference,pp.252 – 253.

㊸ Ibid, p.292.

㊹ ASZ IV, 'On the Higher Man', section 20.

㊺ Cf, Derrida, Writing and Difference,pp.252 – 253.

㊻ Foucault, 'Why Study Power: The Question of the Subject',p.208.

㊼ Ibid.,p.216.

㊽ Derrida, Spurs, pp.117 – 119.

㊾ 本文最初于 1984 年 7 月提交给沃里克大陆哲学专题研讨会。我要感谢 David Wood 邀请我参加这次研讨会;我还要感谢 David Farrell Krell 在文体和内容方面所提供的建议。

忘掉福柯

让·鲍德里亚　著
马海良　译

福柯的文章写得非常漂亮，其文本本身的运动变化就是对所述命题的绝好阐述。一方面，螺旋上升的结构颇具威力，但它不是那种巍峨的建筑，而是游移蜿蜒，回环往复，没有起源（也没有巨变），不断地展开，越来越俨然；另一方面，缝隙中流淌着一股力量，渗透于社会、精神以至身体织成的整个孔状大网，无往而不至地调节着权力技术（权力与诱惑不可避免地纠缠在一起）。这一切都直接写在福柯的话语里（它也是一种权力话语），流动、浸入、渗透于它所开辟的整个空间。哪怕一个最小的限定词，也会进入细微的意义缝隙；所有的子句和章节都要进入那个螺旋组织；一种拆解中心的庄严艺术开辟着新的空间（权力和话语的空间），而这些新的空间随即又被福柯那汩汩而来的文字小心翼翼地掩没了。没有空穴，没有幻想，没有回火，只有流动的客观性，这是一种非线性但有迹可循的完美无缺的文章。没有言外之意，没有玄虚，也没有修辞，永远言义相称。

简言之，福柯的话语就是它所描述的权力的一面镜子，话语的力量和诱惑就在话语之中，不会在其“真理标志”里。那些真理程序没有任何意义，这便是它惟一的主旨，因为福柯的话语并

不比任何其他话语更具真理性。福柯话语的力量和诱惑全部包含在其对客体的蜿蜒曲奥之处展开的分析当中，它的描述细致准确、战术高超，通过诱惑得到分析的力量，新的权力运作通过语言本身得以进行。这也是神话的运作，完全实现了列维-斯特劳斯所说的那种象征效果。因此，福柯的话语并非真理的话语，而是地地道道的神话的话语，而且本人以为，他并不奢望自己会实现任何真理效果。顺便说一句，那些步福柯后尘的追随者们所缺乏的正是这一点，他们恰恰漏掉了神话这一步，径直走到真理的终点，惟真理是依。

他所做的权力分析史的确很完美，但也令人困惑。我们可以从某些东西里隐约感到（正如反过来看，这种文章美得令人难以置信），如果真的能确切地理解权力、性、身体、规训及其各种复杂变体，那是因为此时此地的这一切在某种意义上已经终结了；还因为福柯描绘的精彩画面究其实受到时代（也许是一个“古典时代”，他是该时代的最后一只恐龙）的限制，那个时代现在正处于全面崩溃的过程之中。正是这种情形产生了那些令人目眩的分析活动及其一系列术语。“我说到时间，那是因为我已经没有时间了”，此乃阿波利奈尔的话。福柯的情况如何呢？他雄辩地向我们谈论权力，只是因为权力已经死亡？不要忘记，他是“真正”客观地谈论权力问题的：谈到各种衍射出来的问题，但是决不对有关这些问题的客观看法提出任何质疑；他把权力研成粉末，但是决不对权力的“现实原则”提出任何质疑。播撒的结果是无法确定具体的方位的，而且干脆溶解得无踪无影；是通过颠倒、删除或拟真的超级现实（hyperreal）来溶解的吗？（谁知道呢！）可是问题就出在福柯无法从他的谱系深处再有所挖掘的权力层面上：对福柯而言，政治是没有终点的，只有从“专制式”到“规训式”的种种变形，并且像物理学和生物学过程一样，从这个变形层面进入微细胞。这也许就是跨越统治着我们的权力之

想像界的巨大进步吧。但是权力公理却没有任何改变：它丝毫没有跨出自身的影子，就是说，丝毫没有改变对真正的权力功能的界定。于是，权力仍然指向某种现实原则和非常坚固的真理原则，仍然指向政治与话语的某种可能存在的一致性（权力不再附属于已经遭到禁止的专制秩序，不再属于法律秩序，但是仍然属于客观的现实秩序）。福柯就这样向我们描绘出一幅权力不断地螺旋攀升的图景，到了螺旋结构的最后一层，他便能够详尽地标注权力终点的情况，但是实际上，权力问题永远不会终结，也不会出现权力终结的问题。

如果福柯对性（sexuality）问题谈得很好［最后成了一种分析性（sex）的话语，或一种不再哀婉的性的话语。这是一种文本清晰的话语，先于对无意识的发现，不需要“逼迫深层的东西”开口说话］，那会怎么样？如果他对性问题谈得好，是因为性形式或这项重要的文化生产像权力一样正处于消亡的过程当中，那又会怎么样？性像人一样，或者说像社会性这个范畴一样，只能延续一段有限的时间。如果建立在性话语之内的性的现实效果也开始彻底消失并卷走欲望、身体以及无意识等今日广为吟诵的一整套指涉范畴，让位于其他拟象，结果会怎么样？福柯的假设本身就表明，性的死亡只是早晚的事情。精神分析学似乎敲响了性和欲望的千年福音，然而与之合拍交响的东西也许恰恰促成了它的彻底消亡。从某种意义上说，是精神分析学使无意识和欲望走向了终结，正如马克思主义使阶级斗争走向了终结，因为这些概念的实体是在理论工程中获得并被埋葬的。因此，我们在一种性话语里看到了欲望的元语言（metalanguage），这种话语超越自身，复制性符号，以掩盖不确定性和严重的蚀本状况——“性感”这一主要流行词已经成了当今性迟钝的同义语。政治与性的情况相仿佛：“难忘 1968 年，多少罢工、路障、演讲、鹅卵石！人们到那时才懂得了‘一切都是政治’！而愈禁愈烈的色情

化却让人们看到‘一切都是性’。”（《艺术新闻》色情问题专号[1]）这是双重和并列的荒诞（一切都是政治，一切都是性征），因为政治开始坍塌，性本身也变得复杂化并消失，成了超级现实中“被解放了的”性的一个强有力的指涉。

如果真的像福柯所说，资产阶级通过性为自己得到一个光彩夺目的身体和一个响当当的真理，从而披上真理和俗气的命运的外衣，进入社会的其他层面，那么这样的拟象恐怕是太走样了。福柯没有摆脱古典的性公式，所以他无法跟踪这一新的性仿真螺旋过程；正是在这一过程中，性获得了第二种存在方式，展示出遗失了的指涉框架所具有的迷人之处[2]（它不过是从无意识神话的既有配置得到的一种连贯性而已）。即使他将性配置为一种时髦的话语，这种话语也有其内部的连贯性，而且像权力一样，会折射出积极的一面。话语还是话语，但是实际的操作、策略和运筹已经穷尽其力：歇斯底里的女人，不正常的成年人，手淫的儿童，受俄狄浦斯情结困扰的家庭。这些真实的历史装置或机器依然存在，从未改动，即使释放力比多能量的“欲望机器”，亦复如此；这一切都是真的，这便是真理。但是福柯只能给我们讲那些复制“原始机器”的仿真机器，只能讲一讲将所有这些装置编成一个更大螺旋物的伟大的仿真机制，因为福柯的双眼只盯着权力与性的经典组合。但是他看不到这种狂乱的组合已经与拟象无法分离。这个螺旋物擦去了一切其他的东西，它也许只是欲望或权力的新的一面，但又全然不像，因为它将所有的话语都弄成这些东西。巴特在谈到日本时这样说：“在日本，性征包含在性里。而在美国，性征却与性无缘。”[3]如果性里不再有性，那是什么？我们亲眼看到了性解放和色情化给性理性带来的痛苦。福柯是在事后才把解决问题的方案给了我们。《规训与惩罚》及其有关规训、“全景监控”和“透明性”等理论也不例外，不外乎是一些博大但过时的理论。这样一种通过客体化的凝视来实现控制的理

论尽管讲得精细入微，但毕竟已是过去之事。这些仿真装置无疑已经背离了注重透明性的策略，正如这种策略已经背离了福柯本人所描述的惩罚的直接象征性的运作。这里又少了一次螺旋运动，匪夷所思的是，福柯在这一次螺旋运动跟前戛然而止，他从未打算跨过当代制度革命的门槛。

不妨说，这本书的一个主要命题是：性压抑从来没有发生过，只是有过不准谈论性的禁令，禁止承认性、表现性、制造性。这个主题似乎可以引起许多感想。压抑只是一个托词，其真实意图是为了将整个文化交付给性禁令。假如我们同意福柯的观点（不过要注意，这样的交付与从前的美好压抑也没有什么两样，说成压抑与说成"诱使的"言说方式有什么两样呢？只是换个说法而已），那么该书的基本思想应该是什么呢？一种否定的反动的超验的权力观念，其基础是反对一种肯定的积极的内在的权力观念，这就是它的基本思想。德勒兹和利奥塔提出了新的权力观和新的欲望观，二者之间有着惊人的巧合，但是在这里，我们看到的不是缺乏或禁令，而是顺畅的且不断强化的积极配置和播撒。这种巧合并非偶然，只是在福柯那里，权力代替了欲望。对于德勒兹和利奥塔而言，欲望同样也是已然在场的，没有任何否定性，它是一个网络，一个根茎，一个无限地衍射的连续体。福柯不谈欲望的原因在于，它的位置已经被其他东西占据了（彻底换个方式看，我们可能会问，在精神分裂症理论和力比多理论里，欲望之类是否真的并非某种仍然使用着内在性符号、肯定性符号以及相同机制的权力的畸变形象；甚至可能问，在一种理论到另一种理论的无穷换算中，欲望和权力是否真的不会交换数据，我们是否把一种镜子的游戏当成了真理的游戏）。

这两种理论无疑是一对双胞胎，它们在"手段"上是共时的和等时的，它们的成长过程是相同的，因此它们完全可以相互交换（参见德勒兹论述福柯的文章[④]）并生成副产品（"权力的乐

趣"、"资本的欲望"，等等)，这些副产品全部是从上一代的副产品（"革命的欲望"、"非权力的乐趣"，等等）复制而来的。德意志帝国、弗洛伊德—马克思主义者、欲望和权力曾经是对立的符号，微观欲望（权力欲望）和微观政治（欲望政治）在力比多的机械阈限之内实际上已经融合在一起，剩下的事情只是把它们微缩而已。这就是福柯指出的螺旋结构：权力/知识/快感（他不敢说成权力/知识/欲望，尽管直接相关的问题就是欲望和整个欲望理论)。这个互相盘绕的分子结构预示了后来的各种歇斯底里症，而福柯就是这个结构的一部分：他在欲望旁边推动建立了一种系统的权力观，正如德勒兹在后来的权力形式旁边建立了一种欲望观。这样的撞车真是美妙无比，不能不让人怀疑；不过，其中也有一些新婚燕尔的感觉。权力融入欲望，欲望铸入权力，那我们就把它们一并忘掉吧。[5]

至于有关压抑的假设，我们不妨断然地反对它，当然不能以一个简单化的定义为基础。福柯所要抛弃的压抑是那种为了将所有形式的能量归并于物质生产而采取的性压抑。但是即便如此，也很难把无产阶级说成第一个受到性压抑的群体，历史表明最初受到性压抑的是特权阶级。总而言之，关于性压抑的假设是站不住脚的。但是另一个关于性压抑的假设却非常有趣，它的源头离制造领域很远，且同时把整个性征囊括其中。无论我们讨论生产力和能量的解放，还是谈论性，都不外乎是一种越来越强大、越来越多样的社会化过程。也许可以从最宽泛的假设的意义上说，压抑绝不是为了某些人的利益而对性施加压抑，而是"通过"性进行的压抑（通过性组成一个由话语、身体、精力以及强加的制度构成的网栅，其名义是"言话的性")。被压抑的性掩盖了以性为手段的压抑。

生产的渠道从工作转向性，但这是通过切换轨道来进行的。随着从政治经济学到"力比多"经济学的转向（这是 1968 年的

最后一项收获)，我们从旧的暴力型社会化（工作）转向一种亦心灵亦身体的更为精细和流动的模式（性和力比多的模式)。变形的事情发生了，劳动的力量转向冲动，以再现系统为基础的模式（有名的“意识形态”模式）转向以情感系统为基础的模式(性只是一种畸变的社会指令)。从一种话语到另一种话语——确实是个话语问题——生产的影子无处不在，可谓名副其实的生产。“生产”一词的最初意思其实并不是指物质的制造，而是指呈现出来，显示出来。性的生产就像一个文件的呈现，或者说像演员出现（se produire）在舞台上。所谓生产，就是让本属于另一个范围（神秘的诱惑的范围）的事物具体显现出来。所谓诱惑，是无处不在但始终与生产相对立的范畴，诱惑是从可视范围内抽去某种东西，因而它与生产是相反的，而生产则是让某种事物清楚地显现出来，显现出来的可能是一个物体，可能是一个数字，也可能是一个概念。让所有的事物被生产，被阅读，让它们成为真实的、看得见的、带着有效标记的东西；让所有的事物转换为力量关系，概念系统或可以计算的能量；让所有事物被言说，被聚拢，被登录，被编排，色情化的性就是这种情况，但更宽泛地说，这也是我们整个文化的情况，它的自然情形就是“猥亵”。我们的文化是一种“畸形”及其展现的文化，是“具有生产力的”畸形的文化（“忏悔”就是其形式之一，福柯对之进行了透彻的分析)。在这种文化里找不到任何诱惑，即使在疯癫地激发快感的色情表现中也没有诱惑；在那些被空洞的凝视看穿的身体上也找不到诱惑。在整个生产世界里，找不到一丝一毫的诱惑，统治这个世界的是透明性原则，它主宰着看得见和可计算的现象界的一切：物体、机器、性行为或国民生产总值。[6]

色情只是性矛盾之一方面的极度表现，是现实主义者对真实状况不能释怀的一种表现，真实状况就是地地道道的“猥亵”。然而性问题本身难道不是一种强迫发生的物质化过程？难道不是

早已存在的西方人真实观中的一部分？我们的文化总是要对一切都加以“例证”和工具化。在其他文化里，宗教、经济、政治、司法、社会乃至其他形形色色的范畴是不能相互分离的，否则将十分荒谬，因为它们不是单独发生的，因为这些概念就像许多性病一样，传染上这种病是为了更好地“了解”它们。同样，如果把性当做独立的例证，当做生成其他所有现象的不可简约的现象，那也是十分荒谬的。我们需要对性理性或性理性的谱系进行批判，这有点像尼采曾经对道德理性进行过的批判，因为性理性是我们新的道德系统。

在有些文化里，性行为是没有终结的，也没有非常严肃地把性事看做一种能量的释放、用力的迸发、不计成本的生产或对身体的卫生处理，我们要么不理解这样的文化，要么隐隐约约地感到同情。这些文化保留了很长的诱惑和性感过程，性事只是其中的一项内容，涉及一系列馈赠和反馈赠的程序，而性交只是与一种不可避免的仪式相吻合的互惠过程的最终结果而已。但是对于我们而言，这样的性事已经没有任何意义：对我们而言，性完全成了快感时刻的欲望的实际化，其余一切都是“文章”而已。这是对性高潮功能的无以复加的高度概括，是活性物质的具体化。

我们的文化是一种早泄文化。所有诱惑，所有的诱惑方式（诱惑是一种高度仪式化的过程），渐渐消失在已经自然化了的性指令背后，这个性指令倡导欲望的直接实现。我们的引力中心实际上已经转移到无意识和力比多经济学，这里只能容得下欲望的整个自然化过程，欲望要么受制于命运的冲动，要么受制于简单的纯机械操作，但首先是受制于压抑与解放的想像界。

如今人们不再说：“人是有灵魂的，你必须挽救自己的灵魂，”而是说：“性是人的本能，你必须想办法用好它。”

“人有一个无意识领域，你必须学会解放它。”

“人有一个身体，你必须懂得如何享用它。”

"人有力比多，你必须知道如何打发它。"等等，等等。这种向力比多、势不可挡的冲动，心灵、性或身体的加速循环，实在是控制市场价值的那股力量的复制品：资本必须循环，任何引力或固定点都必须消失，投资和再投资的链条绝对不能中断，价值必须不停地向所有方向辐射。它是资本的形式，以性征为口号，它在身体的所有层面上都以模型的方式来出现。

此外，我们一直谈论的身体所具有的惟一真实性其实就是性模型和生产模型的真实性。资本以同样的运动创造了充满活力的劳动的身体，也创造了我们今天想像为欲望和无意识场所的身体。这个身体是心灵能量和冲动的避难所，而这个避难所在这些冲动的支配下，在这个主要过程的影响下，也已经变成了主要过程，亦即成了反身体的终极革命的概念。压抑一词同时获得了这两个含义，二者之间的明显对抗只是压抑的另一种效果而已。因此在身体的奥秘里重新挖掘一种不受约束的"力比多"能量（与约束之下的生产的身体能量相对立），只会发现资本的心灵隐喻。

欲望和无意识实际上是政治经济学和资本之心灵隐喻的一堆垃圾。性法律是一种非常理想的手段，支配私有财产的法规得到了令人不可思议的扩展，所有个体都得到了对某种资本的处置权：心灵的资本，力比多的资本，性的资本，无意识的资本。所有个体都在自身解放之后开始支配自己的资本。

福柯对我们（而不是对他自己）这样说：一切与压抑无关，一切与生产有关，一切与压制无关，一切与解放有关。这有什么不一样！所有形式的解放都是压抑促成的：生产力的解放和欲望的解放是一个道理，身体的解放和妇女的解放亦然，如此等等。解放的逻辑无一例外地是：所有的力量或所有解放了的言语形式都是权力螺旋结构上的一道回环。所谓"性解放"的奇迹就是通过把压抑的两种效果即解放和性整合为一种革命理想而现实的。

历史地看，这一过程至少经历了两个世纪，但是只有仰仗精

神分析学，才成就了今天的辉煌，正如政治经济学和政治生产学是在马克思的扶持和呵护下才迈出了大步。尽管马克思主义与精神分析学之间存在着激烈的论争，但我们今日之主潮恰恰是此二者的合流。⑦

性和性话语的范畴与临床和临床凝视的范畴的诞生方式是相同的，这些前所未有的形式都是不受控制的、没有感觉的、不稳定的或高度仪式化的，因而也是没有压抑的。压抑是我们评估以前社会的一个主题，我们不仅从技术的角度谴责以前的社会原始落后，而且从更为根本的性的角度予以谴责：以前的社会是压抑的社会和“未解放的”社会，那时甚至不懂得无意识为何物。精神分析学起而为性扫清道路，指出被隐藏了的东西，指出令人难以置信的真理法西斯和福音般的精神分析学法西斯。性的真言一出，世界完全变样了。我们的文化也许仍然未能解决（压抑与否的）问题，但是其他文化更谈不上解决这个问题，它们甚至不知道什么是压抑或无意识，因为它们还没有性的概念。对于我们而言，只要性不能以独立的面貌出现，它就是受“压抑”的，这是我们通过“性原则”拯救性的一种方法。隐藏在压抑假设的背后并使我们茫然的东西就是我们的道德系统（心灵的和精神分析学的）。最愚蠢的事情莫过于谈论封建社会、农业社会和原始社会的什么性征、“压抑”与否或“升华”与否的问题（譬如把宗教重新阐释为意识形态和神秘化过程）。据此，似乎也可以对福柯说：我们的文化里从未有过现在也不存在任何压抑问题——但是按照他的逻辑，这里说没有，是因为从来就没有任何真正的性征。性征像政治经济一样，不外乎是一番拼凑的结果（福柯所分析的就是一堆错综缠结的东西）；从我们所听说的和“被说”的以及“本我所说”的情况看，性征不外乎是经验所遭遇的、困扰的和超越的一种拟象，这种现象在任何制度下都会发生。统一而透明的有性之人的真实性从未超过经济人的真实性。

这一漫长的过程同时也确立了白日梦和无意识的心灵、性以及由此产生的能量和“其他场景”。这种心灵的能量是压抑之幻觉“场景”的直接表现，能量通过压抑被幻想为一种性物质，然后根据各种主题和经济等方面的例证，根据第二级、第三级之类的压抑，进行隐喻和转喻，此乃精神分析学的巍峨大厦，借尼采的话说，不可见世界的美妙幻觉。这种能量和场景仿真模型具有惊人的超常效果！这种心灵的场景，这种作为永恒真实的性例证的脚本上演为一出多么非凡的心灵剧！（还有人会把生产假设为一个种属范畴或一种冲动的能量。）这样的表演是否会给经济、生物和心灵带来损失，或者说我们所指的是此“场景”还是彼“场景”，那又有什么关系？反正只有情节脚本算数，反正必须问及的是完全作为一种仿真模型的精神分析学。

在这种不计成本的生产亦即现代的性圣礼中，清算工程是如此恐怖，除了矛盾之美外，竟然对压抑视而不见。难道是压抑微不足视？福柯不想谈压抑问题，他只谈通过性对心灵产生的那种缓慢而可怕的传染，耐过去是通过灵魂产生传染。（参见尼采——通过性进行传染不外乎是以复活的唯物主义为标志的通过灵魂进行传染的一种历史的和精神的颠倒表现！）

但是说到底，术语之争是毫无用处的。人们可以说，言说是首要的指令，而压抑只是一种迂回（依此，劳动和剥削也只是一种迂回，某种更为本质之物的替代：这等于什么也没说！），或压抑在先，言语只是压抑的一种现代变体（“使升华机制丧失的压抑”）。这两个假设基本上不会产生任何作用。第一个假设（福柯的假设）的麻烦是，如果还存在着压抑，至少还存在着压抑的结果（这是难以否认的），那就无法解释了。有关压抑的形象也许离不开言语的归纳、生产和榨取，但是为了权力的平衡非这样做不可吗？不难看出作为一个超稳定系统的言语何以走在压抑的后面，因为它只是一个不稳定的权力系统。

如果性只有在话语中和被言说时才存在，只有在被承认时才存在，那么我们以前是怎么谈性的？是什么样的断裂和什么样的联系导致了性话语的建立？我们看到了围绕性组织起来的新的权力，然而是权力的什么样的风云突变促成了性的出现？它压制了什么，澄清了什么，结束了什么[8]（否则谁能说他已经使性终结或者像福柯在第157页上说的那样："摆脱了性的中介"）?[9]无论怎么样，"赋予性以意义"恐怕都不是一种无意识的行为；权力有其源头（否则根本就不会有其第96页上所说的抵抗），譬如某种排除、分割或否定，权力因此而能"生产某种现实"或现实本身。只有这样，我们才能设想一种新的权力突变或灾变，使权力不再能生产现实，不再能把自身复制为现实，或不再能为现实原则开辟新的空间；它变成了超级现实并消失了：这便是权力的终结，现实策略的终结。

在福柯看来，权力突变的危机本不存在，只有德勒兹所说的那种权力的调制、权力的毛细化、权力的"微观物理学"分割。不过这是真的，福柯以为权力就像莫诺的基因代码一样，按照DNA的差量图和指令来运作，按照目的性（teleonomical）命令来运作。打倒神学权力！打倒目的论权力！目的性权力万岁！目的性是一切最终决定关系和所有辩证法的终结：它是人们期待的那种生成性的代码刻写，这刻写是内在的、无法避免的、始终实证的，几乎概莫例外！进一步看，福柯所说的权力是一种非常奇怪的社会空间概念，有些像"新的物理空间和数学空间概念"，按照德勒兹现在的说法，科学带来的好处让他突然间晕头转向。我们要谴责或嘲笑的就是这种撞击。今天的人们沉迷于分子就像沉迷于革命一样。然而，还需再贴一张告示——可能是最后一张告示，表明真正的分子并不是革命分子，而是莫诺的基因代码分子和"DNA的复杂螺旋结构"。然而，我们不应该把控制论者已经描述为代码基型和控制基型的东西重新说成欲望的装置。[10]旧的

宿命论、辩证法和压抑论推想出权力的实证性、目的性和微观物理性，这些旧理论带来的好处我们是知道的，但是我们也知道自己正在不可思议地与控制论站在一起，因为控制论所要挑战的也是以前的那些设置（福柯并不掩饰他与雅可布、莫诺以及最近出版《文化生物学》的雅克·鲁费埃的近亲关系）。德勒兹关于欲望的分子拓扑学也一样，欲望的流动和连接很快就会与基因仿真、微分子飘移以及代码操纵者的随机帮助融合在一起。德勒兹与伽塔里在《卡夫卡：一种次要的文学》（Paris：Edition de Minuit，1975）一书中指出，《城堡》里的超验法律是与相邻办公室里的欲望的内在性相对立的。我们怎么会看不到城堡法律的“根茎”就在那些走廊里和办公室里——“横木”或那种法律构成的阻断被减弱为无限延续的细胞和分子。因此，欲望不过是法律的分子形式而已。而且匪夷所思的是，欲望系统与控制系统的耦合无处不在。现在把我们公然引向绝对权力之最后灾变的正是权力、欲望以及分子的螺旋结构。对分子要警惕啊！

自《规训与惩罚》之后，福柯的著作里经常出现这样的“拐弯”，离开了《疯癫与文明》以及他当初的整个谱系顺序。为什么性不会像疯癫一样经过一个禁闭阶段，让某些形式的理性和某种占支配地位的道德系统先发展到一定火候，然后根据排除率，再次成为指涉的话语？性再次成为新道德系统的一个关键词，疯癫成了与理性相矛盾的形式，因为疯癫的社会缺乏理性的时间太长了，现在是以解放的名义向理性顶礼膜拜（而且被视为正常的做法）。性也经过了同样的轨迹，在歧视和压抑的曲线空间里，“表演”被设置为一种长期策略，作新的游戏规则以生产性。压抑或“秘密”是镌刻想像的地方，在此基础之上，疯癫或性将随即成为可以交换的价值。[11]歧视是建立理性的暴力行为，福柯本人对此作了非常精彩的阐述，问题是性理性难道不也是这样吗？

这一次，我们是在一个充实的宇宙里，一个辐射权力但已经

破碎的空间里，就像一块被打裂的挡风玻璃。然而，这“权力”仍旧是个秘密，它始于专制的中心，在半路上变成“多样性的力量关系”（但是没有力量结果的力量关系像什么样子呢？它有点儿像于布老爹的多面体，可以像螃蟹一样向四面延伸），最后竟然所向披靡（福柯在第95－96页给了我们一个神圣的惊奇!），权力原子和抵抗它的原子竟然在微观层面上真的融合了。姿势、身体、凝视以及话语也将权力的正极和抵抗的负极包裹进来（我们无从知道抵抗的根源是什么，该书只隐约提及某种不可回避的“力量关系”。但是既然可以就权力提出这样的问题，我们就能在话语里实现某种平衡，这种话语只对真正的螺旋结构亦即它自身权力的螺旋结构予以描述）。

这样说并不是反对那样做。术语在文本范围内失去意义，是一件好事，只是做得还不够。[12]福柯使性这个术语及其真理原则（“性的虚构性”）失去意义，对权力的分析最终也未能使权力将自身抹除或证明权力未曾存在。

经济的指涉失去了力量，而欲望的指涉或权力的指涉却压倒了一切。欲望的指涉诞生于精神分析学，成熟于德勒兹的反精神分析学，其形式是碎裂的欲望分子。权力的指涉有一个很长的历史，今天福柯在分散的开裂的权力层面上进行了探讨，这样的权力是身体的栅格和枝义分衍的控制形式。福柯至少是有效地利用了欲望乃至历史（但他非常谨慎，并没有否认欲望和历史），然而这一切还得回到某种权力，这个念头一直没有打消，正像对于德勒兹而言，一切都得回到某种欲望，对于利奥塔而言，一切都得回到某种强度（intensity）。这些观点是破碎的，但是奇迹般地被当今社会全盘接受下来。欲望和强度还算是“力量”概念，而福柯的权力概念尽管已被击碎，但仍然是一种结构概念和极性概念，有一个完善的谱系，难以言传但确实在场，任何潜在的责难都不足以超越这一概念，这个概念的每一点都是一个整体。这一

切似乎是很难颠倒过来的（在德勒兹那里，也可以看到类似的难点，即无法解释欲望如何倒转为对自身的压抑）。权力已经没有力量，无论其反面还是正面，都已空空如也（对于德勒兹而言，“分子”的转化仍然是欲望的革命，但是对于福柯，却是权力的畸变）。恰恰在这里，福柯没有看出权力（甚至无限小的权力）正在死亡，它不仅被击成了碎块，而且被研成了粉末，某种倒置使它受到了削弱，在谱系过程中不可能出现的逆转和死亡使它受到了折磨。

谈到福柯，我们不免要提及起着最终决定作用的政治。有一种形式支配着并衍射于以监狱、军事、疯人院和规训行为为特点的各种模型。这个形式不再植根于普通的生产关系（相反，是生产关系依赖于这个形式）；这个形式的程序系统似乎就在自身范围之内——与幻想在某种生产或欲望的物质中建立权力的做法相比，这是一个巨大的进步。福柯揭开了关于权力的所有终极或因果幻想的面具，但是他丝毫没有提及权力拟象本身的情况。权力是一种无法取消的组织原则，因为它编织真实（而且越来越真实），不请自便地进行方程运算、命名和独裁；它从不删除自己，而是与自我纠缠，与死亡混在一起。从这个意义上说，即使权力没有终结，没有最后的审判，也会作为终极原则再次回归到自身：它是最后的因素，不可简约的网，最后一个可以讲述的故事，是它构成了权力一词的不确定等式。

根据福柯的说法，这就是权力到场时的情形，而不仅仅是一种话语陷阱。福柯没有看到权力压根儿就不在那儿，而且权力体制像文艺复兴时代的与“真实”空间相对的空间透视体制一样，仅仅是一种视角仿真，它并不比经济上所讲的积累更真实，那实在是一个天大的陷阱。关于一种真实的或可能的积累的公理和神话主宰了我们的时间、价值、主体等一切方面，可我们知道并没有什么东西会积聚起来，而且积聚之事像现代都市或超载的记忆

一样，是自我消耗的。每一次积累都先行毁于空缺。[13]我们身上的某种东西使我们反积累，使我们走向死亡、消解、毁灭、了结、分离，因而使我们能够抵抗现实的压力并活着。在整个生产系统的底部有某种东西抵抗着生产的无限扩张，否则我们早就被埋葬了。权力之中也有某种抵抗的东西，在我们看来，施权者与臣服者之间的区分并没有什么意义，这不是因为两种角色是可以互换的，而是因为权力形式是可逆的，无论从这一面还是从另一面，都会出来某种东西，抵抗权力的单面操作和无限扩张，正如生产的无限扩张也受到抵抗一样。然而这并非某种“欲望”的抵抗，权力的消解与权力的自然而不可逆转的扩展恰成正比。今天无处不在发生着这样的事情。

事实上，对权力的整个分析应予重新考虑。是否夺取权力，是否占住权力，是推行权力还是挑战权力，这才是权力，否则就不存在权力。而福柯给我们讲的却是另外一套，说权力是某种功能性的东西：“……权力不是一种体制，不是一种结构，也不是赋予我们的某种力量；权力是指具体社会里的复杂的策略环境”（《性史》第 93 页）。权力不是中心，不是单面，也不是支配，而是呈分布状态；它像一种矢量，通过转送和传播来运作。因为它是一个内在而无限的力场，所以面对扩张的和纯粹磁化的权力，我们还是不明白它进入了什么地方，在什么地方受到阻挡。然而假如权力就是社会场的这种无限的磁性渗透，那么很早以前它就已经不再遇到什么抵抗了。反过来说，假如权力像传统“光学”原理那样是单面的臣服行为，那么很早以前它就已经被彻底推翻了，早已被各种敌对力量摧垮了。

可是这样的事情从未发生过，除了个别的“历史的”例外。按照“唯物主义”思路，这似乎只能是一个不可解决的永恒问题：为什么“被统治的”群众不能立即推翻权力？为什么会有法西斯主义？与这种单面理论相对立（但是我们理解这种理论为什

么能够存在下来，尤其存在于“革命者”当中——他们自己热衷于权力），与这种天真的幻想相对立，而且也与福柯转送和传播式的功能幻想相对立，我们必须说，权力是某种交换的东西。不是经济式的交换，而是说权力的执行是按照诱惑、挑战和阴谋的循环来进行的（不是轴形，也不是无限的转送，而是一种循环）。如果权力不能在这个意义上实现交换，它就完全消失了。我们必须说，权力进行诱惑，但不能庸俗地说它采用了被统治者甘愿配合的欲望形式，因为这会把权力的基础置于别人的欲望之中——无论怎么说，不能把人们看成傻瓜。不，权力是通过它挥之不去的那种逆转性来诱惑的，而逆转性正是最小的象征循环得以进行的基础。统治者和被被统治者其实也是受害者和执行者。（实际上并不存在剥削者和被剥削者，他们之所以位于不同侧面，是因为生产中没有逆转性；关键是那个层面上并没有发生具有本质意义的事情。）权力没有对立面，它是依据诱惑循环来进行的。

从来就不存在单面的力量关系，不存在权力“结构”赖以建立的单面性，或者说不存在权力及其持久运动的“现实”形式；传统的权力运动是线性的和向终极延展的，而福柯眼里的权力运动则是辐射的和螺旋式的。单面的或分割的权力运动是理性强加于我们的一种权力梦幻。实际并非如此，一切事物都在追求死亡，包括权力。或者换句话说，一切事物都想在循环中被交换、被倒转或被消除（压抑或无意识事实上都不存在，其原因在于逆转性已然在此）。那才是根深蒂固的诱惑，那才是纯粹的满足，而权力仅仅能满足属于理性的一种特殊霸权形式。诱惑不在这里。

诱惑比权力有力，因为它是一个可逆的生命过程，而权力则希望像价值一样不可逆转，而且像价值一样不断积累、长生不死。权力也对现实和生产抱着各种幻想，它想归属于现实界，结果却跌人想像界和对自我的迷信（分析它的理论乃至挑战它的理

论都如此推动着它)。然而，诱惑并不进入现实界。它从来不属于力量的范围，也不属于力量关系。正是由于这个原因，诱惑将权力的整个现实过程以及生产的整个现实秩序包裹其中，它的逆转性和反积累性是永无休止的，这是权力和生产赖以存在的前提。

权力背后或权力和生产中心的某种空白使二者能够在今天显现出最后的一点现实性。如果那种东西将它们逆转、删除和诱惑，二者是绝不会获得现实性的。

再者，现实从未引起人们的兴趣。它是最卓越的祛魅者，是对抗死亡的积累之拟象。没有比这更糟糕的事情了。想像的灾变站在现实和权力的背后，现实由此而来，真理因此而迷人。权力、经济、性，都是现实界的大项目，但是如果没有反映并不断地逆转它们的迷人之镜——在这面镜子里，关于它们的想像的灾变产生出一种实在且内在的满足感——它们会一下子站立起来吗？

尤其在今天，现实界不过是死物质、死身体和死语言的堆积而已。它仍然使今天的我们觉得可以放心地对成堆的现实之物进行评价（我们不要谈能量了，生态麻烦掩盖了的事实是，从物种的地平线上消失的并不是物质的能量，而是现实界的能量、现实界的真实性、资本主义者或革命者的各种严肃可能性的真实性以及管理现实界的真实性）。生产的地平线也许已经消失，而言语、性或欲望的地平线仍能继续维持。总有一些东西可以通过词语得到解放、享受和交换：那就是如今的现实，那就是如今的实质，那就是预期的积蓄。那就是权力。

但是很遗憾，情况并非如此。也就是说不会长期如此。这种事情是自我消耗的。我们已经从性和权力中得到某种不可逆转的力量，或者说曾经想这样做。我们从欲望里得到了某种力量或不可逆转的能量（自然是能量的积蓄，因为欲望一贯离资本不远），

因为我们根据自己对想像界的使用将意义只赋予不可逆转的事物。积累、进步、发展、生产、价值、权力以及欲望本身都是不可逆转的过程；哪怕给我们的经济机器、政治机器、体制机器或性机器里注入一点儿可逆性，所有一切就哗然坍塌了。当今的性由此而获得了对于身体和心灵的神话般的威权，但也因此而使它变得脆弱，像整个生产结构一样脆弱。

诱惑比生产有力。诱惑比性有力，但绝不能把它们混为一谈。诱惑不是性的内部过程，尽管它一般要还原为性。诱惑是一种可逆的循环的挑战、胜出和死亡的过程。而性则相反，是被还原为并限制于欲望之能量方面的诱惑形式。

我们需要分析的是伴随生产和权力过程的诱惑过程的复杂性以及最小量的可逆性侵入所有不可逆过程的情况，这种侵入在秘密地摧毁和拆解不可逆过程的同时，确保贯穿于这个过程中并为这个过程所必需的快感保持最小限度的延续性。我们必须牢记，生产竭尽全力想消灭诱惑，以便使自身建立在主宰各种生产关系的单一经济之上。我们还必须牢记，性或性生产也是竭力想消灭诱惑，以便将自身建立在主宰各种欲望关系的单一经济之上。

耶稣从死者身旁站起来，变成了一个蛇神。

——瓦茨·格拉费托，洛杉矶

弥赛亚只在不需要他的时候才会来。他在降临之后的某一天才会来。在最后的审判那一天他不会来，他第二天来。

——卡夫卡

于是他们等着弥赛亚，第二天等着，以后的日子里都等着，他其实早就在那儿了。换句话说，上帝死了很久，人们才知道，就像光年把同一事件分到两个星球，把事件的降临与事件分离。

所以他们等到的永远是迟来的革命，或者说他们要等待革命到天荒地老的时候，哪怕革命早已完成。况且革命发生之时，已是不需要革命之日。革命只是已然之事的一个符号。

弥赛亚和革命真的没有意义，只能姗姗来迟吗？真的就像投影或事实之后的真实效果？事情的发生真的不需要弥赛亚和革命吗？

然而到最后，革命的意义仅仅是，它已经发生过，它刚刚有过意义，某一天确实有过意义，只是现在不再有意义了。革命到来之时，掩盖了它已经不再有意义这样的事实。

革命实际上已经发生过了。它既不是资产阶级革命，也不是共产主义革命，只是革命。它只是表示一整个循环即将结束，但是人们并没有注意到这一点。他们要进行的是线性革命的游戏，但是革命已经折回自身，产生了自身的拟象，正如粉饰的天使像的手足折进了一面弯曲的镜子。

一切都在折回的仿真中走向终点，这是一个循环已经完成的标志。当真实效果开始复制事物过程时，它已经毫无用处，就像事后的弥赛亚；它只是表明一个循环即将结束，在拟象之间相互作用的过程中，一切都要在死亡之前重新作用一次，一切都由此而远远落在真理的后面。

因此根本没有必要无休止地紧紧跟在权力和关于权力的话语背后，因为从此以后，权力也是徒有其神圣的外表，它的存在仅仅是为了掩盖它已经不再存在这一事实，或者说它的存在仅仅是为了表明政治的制高点已经跨过，循环的另一边现在已经开始，权力开始倒转为自身的拟象。

权力不再是一个可以把持的东西，已经没有秘密可言；权力的秘密就像秘密的秘密，它已经不再存在。在这个循环的另一边，即现实界的衰败的另一边，只有秘密或权力的表演在进行。然而这一切只是在表明，权力物质在经过几百年的不断扩张之

后，发生了可怕的爆炸，表明权力范围正在收缩，从一颗最大的恒星变成一个红色的侏儒，然后再变成一个黑洞，将现实界的所有物质及其周围的所有能量都吸收进去，现在又一下子变成一个纯粹的符号了。不过，这个符号的密度之大足以压垮我们。

权力不是一种中介力量，不是一种结构，不是一种物质，实际上也不是一种力量关系，权力是挑战。从喋喋不休但空洞无物的原始社会的权力傀儡到只能表示权力已不在的今日的权力形式，一整个循环已经完成，构成一种双重挑战：向整个社会挑战，向把持权力者挑战。这就是权力及其灾变的秘密史。

让我们看一下资本的真实历史吧。所有的唯物主义批判思想都以消除资本为宗旨，用经济和政治理性去冻结它。辩证法哄人们说，资本是“镜像阶段”。按照这一思路，唯物主义当然也会冻结这个阶段对资本的一切抵抗。幸运的是，资本并没有陷于这一模式，而是继续进行非理性的运动，直至让某种唯物主义思想折回到令它怀念的辩证法和已经丧失的革命念头。这种思想在本质上只是一种非常表面化的理论，但是操作起来却像刹车一样，企图以充分调和的社会性和理想的社会透明性，压制对社会本身的根深蒂固的反对和拼死挑战。

今天一旦将批判思想所面对的保守障碍拆除之后，极端表现就迎面而来了。不仅社会力量（不管它受到某种单一而强大的社会化模式多大的支配）互相冲突，而且社会的形式也互相对立，譬如资本的形式、牺牲的形式、价值的形式、挑战的形式，而最关键的社会的形式却死亡了。必须把社会形式本身看做一种仿真模式和有待推翻的形式，因为它是被资本定位然后被批判思想理想化了的一种策略形式。而且我们仍然不知道永远反对它并且在今天势不可挡地抵抗它的那种东西是什么。

所有的权力形式都试图将这种根本挑战伪装成某种力量关系，譬如统治者与被统治者、剥削者与被剥削者，以此将一切抵

抗引入一种阵地关系（甚至简约为微观策略，福柯的理论仍然受这一思想的支配：用古典战例的棋盘代替游击战的玄机），因为从力量关系的角度看，无论此一时彼一时的革命使权力如何易手，胜利者始终是权力。

很难说是否有人真的想过，可以用力量驱除权力，但是每个人都深知，任何权力形式都是一种个人挑战，向死亡进行的挑战；这挑战只能用打断权力逻辑或将其封闭于一种循环逻辑的反挑战来回应。这就是非政治、非辩证法、非策略的反挑战的本质，反挑战的历史力量是无法估算的，它敢于向那些无度地使用权力的当权者挑战，它只能为那些被统治者带来死亡。这是对准备掌权的权力发出的挑战，这种权力是总体的、不可逆转的、无所顾忌的、滥施暴力的。任何权力形式都不敢走得那么远（走到它本身也必定毁灭的地步）。正是在这个无法回应的挑战面前，权力垮了。

权力曾经根据它无法摆脱的这种象征游戏让自己牺牲过。权力曾经拥有不得不拿出来牺牲的短暂和有限的生命。但是自从它设法躲过那条游戏规则之后，或者说自从它为了成为一种政治权力和社会统治策略而不再是一种象征权力之后，象征挑战就一直没有停止对权力的政治纠缠，也没有停止对政治真理的拆解。既然权力已经遭到那种挑战的打击，政治的实质性的东西也便破碎了。现在已经没有人操持权力了，没有人再想要权力了，这不是由于某种历史的原因或个人性情的弱点，而是因为权力已经没有秘密可言，没有人想继续进行挑战了。因此，说权力被封闭在权力里面从而引起爆炸，是太正确不过了。

与那种不是策略的“策略”相对立，权力竭力尽全力地捍卫自己（这就是权力的实践）：它被民主化，它被解放，它被庸俗化，最近它又被无中心化和无疆界化，等等。这些政治诡计很容易使力量关系陷入圈套，失去活力，而逆转的挑战以其不可避免

的简单性与权力一起走向了终结。

人们总是从策略和力量关系的角度思考问题，看不到被压迫者为摆脱压迫或铲除权力而进行的殊死努力。他们从来不考虑这挑战因为持之不懈和不可闻睹而具有非凡的力量（尽管那种力量可以展现为恢宏的行动，但是它“没有目的、没有时限、没有未来”）。这挑战是没有希望的，可希望又是什么呢？是一种微不足道的价值，历史本身就是一种被时间贬值并且被自己的目的与手段之争扭曲了的价值。历史的树桩是可以避开的、可以商量的，可以辩证的。挑战与对话相对立，它开辟的是无法逃避的非辩证的空间。它既不是手段，也不是目的，它以自身的空间对抗政治的空间。它不懂得中间或后面，只知道直接回应或死亡。每一种线性的东西都有终结，历史亦如此。只有挑战是没有终结的，因为它是无限地可逆的。正是这种可逆性给了它巨大的力量。[14]

人们从未对权力的非政治或象征逆转的这一面或进行过认真的思考。然而因为它是一个未限定的空白，所以这种对立挑战一直在进行着，最后不再从政治上把权力限定为中心的、合法的警察权力。在权力仅仅表现为社会空间的一种曲线或分散粒子的聚拢或随机因素的“簇群”（或今天可以移用到权力以及欲望的任何微观物理学或计算机理论的术语）的现阶段，这种挑战依然存在。按照言语的指挥家、授予家和战略家福柯的说法，现在是权力的阶段。但是转身从权力的压抑中心回到权力的转变的肯定性的福柯却只能带来一场灾变。我们好好地待在政治话语之内，福柯说：“我们绝不能出去。”但是我们迫切需要了解政治概念里为什么这么缺少权力及其仿真，是什么东西把一面空镜子从这里送还给权力。我们似乎需要一种比任何政治暴力都更为有力的暴力。

现在让我们看一看阶级斗争的真实历史。阶级斗争是被统治阶级在否定自我和将自己归结为虚无的这个惟一事实的基础上进

行的斗争。马克思曾经对阶级说，它总有一天要被消除，但这仍然是一种政治看法。当阶级本身或它的衍射倾向作为激进的非阶级或不足以作为一个阶级开始行动亦即在资本的爆炸性结构之内立即自行结束时，当阶级宁愿立即内爆而不是寻求政治扩张和阶级霸权时，就会出现1848年的六月事件、巴黎公社和1968年的五月风暴。空白的力量就在这里，就在难以估量的内爆力量（与我们想像的革命爆炸的概念相反）——想想5月13日拉丁区的情形吧！

以前权力并不总是把自己看做权力，大政治家的秘密就在于他们知道权力并不存在。他们知道权力只不过是仿真的透视空间，那是文艺复兴时期的绘画空间；他们知道权力之所以诱人，只是因为权力是一种拟象，它变形为符号并且在是符号的基础上发明出来的，而天真的政治现实主义者却不懂这一点。（这就是为什么戏仿或符号的倒置或符号的超级扩展比任何力量关系更能深刻地触动权力的原因所在。）权力之不存在的这个秘密不仅为大政治家们所共知，也为银行家们所洞悉，他们知道金钱什么也不是，金钱并不存在。大神学家们和大检察官们也了解这个秘密，他们知道上帝并不存在，上帝已经死了。他们因此而高人几等。权力如果抓住了这个秘密并且勇敢地面对挑战，它就获得了统治。当它不再这样做并假装发现了一种真理或一种实质或一种再现（代表人民的意志，等等）时，它就失去了统治权，让其他力量对它发出生死挑战，最后被自己想像的自我概念、被自以为某种实质的迷信，亦即被自己的昏庸所扼杀。当它不能承认自己是一个空白或某种在死亡中可以逆转的东西时，它就死亡了。领袖们失去那个秘密之后，就被杀死了。

对权力谈得这么多，是因为发现权力已不再存在。上帝的情况也如此：紧接着上帝无处不在的阶段就是上帝已死的阶段。甚至在上帝无处不在之前，上帝已经死了。权力亦复如此，如果关

于权力的话已经说了很多且说得非常好，那是因为权力已经死亡，变成了鬼魂，变成了傀儡。卡夫卡的话说的也是这个意思：事后的弥赛亚只是从亡灵中招回来的一个上帝，一个蛇神。分析的精细性和微观性本身只是一种“怀旧效果”。于是我们到处看到权力与诱惑结伴而行（近来这几乎成了必然之事），以使权力再一次存在。权力从欲望获得新鲜血液，可它只是社会羁绊之下的一种欲望效果，或者说是历史羁绊之下的一种“策略效果”。也可以说，只有福柯所说的“那些”权力在发挥着作用：它被移植到私人的身体、话语的踪迹和辅助性的姿势，它所采用的更隐蔽、更微妙、更具话语性的策略也将权力从历史中带走，使之更靠近诱惑。

权力的实施与权力的理论之所以引起如此普遍的痴迷，是因为伴随着“还魂效果”的已死的权力引起了普遍的痴迷，已经见识过的所有的权力形式就像色情的性一样，以一种猥亵而戏拟的方式复活了。所有伟大指示物（宗教、性、政治，等等）的死亡内在性都通过它们日益加剧的暴力和再现形式表达出来。法西斯主义是在权力的理性基础令人绝望的情况下以暴力重新激活权力的一种形式（是19世纪和20世纪期间已经失去意义之后的权力的一种再现形式），是社会已经失去自身的理性和契约基础之后以暴力重新激活社会性的一种形式，可它也是惟一令人痴迷的一种现代权力形式，是马基雅维里认定权力以来惟一以挑战形式与所有的政治“真理”形式相提并论者，同时也是惟一接受挑战并将权力置于死地者（无论是自身的死亡，还是其他形式的死亡）。而且正是由于它接受了挑战，所以法西斯主义才从这种奇怪的不抵抗权力的允诺中获益匪浅。为什么所有的象征抵抗在法西斯主义面前都一败涂地，为什么这是历史的惟一事实？任何关于第三帝国意识形态神秘化和性压抑的说辞都不能解释这个事实。只有挑战才会激起回应挑战的如此激情和以其人之道还治其人之身的

狂热共识，才能激起无所不用其极的抵抗。不过，秘密仍然没有解开：人们为什么会回应挑战？人们为什么要玩得更好，要激情高亢地回答如此断然的召唤？

因此法西斯权力是能够重新展示死亡之威仪的惟一方式，更最重要的是，它是一种盖棺定论的虚假的方式，是一种尊显胜利者的表演方式，是一种审美的而非真正牺牲的方式，本雅明对这一点早就看得很清楚。法西斯主义政治是一种死亡美学，它有一副怀旧迷的嘴脸，此后有谁露出这副嘴脸，那准定是受到了法西斯主义的启发，这是一种已经存在过的怀旧的猥亵和暴力，是已经存在过的权力和死亡的反动表演，它在出现于历史之时就已经是废旧之物。它也像卡夫卡说的那样，是永远移变的弥赛亚降临之日。它是永远进行的权力的内在仿真，永远是它所是之物的一个符号。

试看今日之"微观"法西斯主义和"微观"权力，它们也有怀旧迷们的那种怀旧病和仿真性。"微观"操作只会从法西斯主义未曾解决的问题上往下滑，把极其复杂的仿真和死亡脚本简化为"漂浮的能指"，"其基本功能就是谴责"（福柯语）。它的功能也包括祈祷，因为法西斯主义的记忆就像权力的记忆一样，即使表现为一种微观的形式，也仍然是对政治或关于政治的某种真理形式的怀旧祈祷。这种祈祷同时也使我们得以将关于欲望的假设拯救出来，因为法西斯主义和权力也总是表现为某种欲望形式。

总之，权力仍然诱惑我们，真理仍然诱惑我们。倏忽间万物收缩，积累、权力或真理的整个循环开始封闭。永远不会有颠倒，也不会有颠覆，这个循环必须完成。但是这一切不过瞬间的事情。收缩中的关键是死亡。